

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01309497 4





ALLGEMEINE

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

ZWEITER BAND, DRITTE ABTEILUNG.



ALLGEMEINE

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

MIT

BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER RELIGIONEN.

VON

DR. PAUL DEUSSEN

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL.

ZWEITER BAND, DRITTE ABTEILUNG:

DIE NEUERE PHILOSOPHIE VON DESCARTES BIS SCHOPENHAUER.

ZWEITE AUFLAGE.



LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

1920.

VORWORT.

Der vorliegende Band, welcher die Geschichte der Neueren Philosophie von Descartes bis Schopenhauer zum Gegenstande hat, bildet damit den endlichen Abschlufs meiner vor mehr als fünfundzwanzig Jahren (September 1891) begonnenen: „Allgemeinen Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen". In der Wahl dieses Titels sprach sich die Absicht aus, alles in den Kreis der Betrachtung zu ziehen, was, von Indien und China anfangend, in Babylonien und Persien, in Ägypten und Palästina, in Griechenland und Rom, im Mittelalter und in der neueren Zeit zum Aufbau des geistigen Lebens der Gegenwart in philosophischer und religiöser Hinsicht von dauerndem Werte geworden ist. Ich glaube mit diesem Lebenswerke eine Dankesschuld an die grofsen Lehrer abzutragen, denen ich die seligsten Momente des Erdendaseins verdanke, und unter denen vor allen andern der Veda und die Bibel, Platon, Kant und Schopenhauer im Vordergrunde stehen.

Schon als ich vor nahezu einem halben Jahrhundert nach Absolvierung meiner philosophischen Examina mich 1870 dem Studium einerseits der Bibel, andererseits der kantischen Philosophie zuwandte und durch Kant auf Schopenhauer geführt wurde, fand ich in den Werken dieser Geistesheroen die

nicht mehr zu erschütternde Grundlage meiner eigenen Anschauungen über Welt und Leben; nicht als ob wir auf die Worte dieser oder irgend welcher andern Meister zu schwören hätten, sondern in dem Sinne, dafs es zurzeit weder notwendig noch auch möglich ist, über diese unsterblichen Lehrer hinauszugehen, dafs vielmehr die Aufgabe der Gegenwart und nächsten Zukunft nur darin bestehen kann, uns, bei voller Wahrung der persönlichen Selbständigkeit, an ihnen emporzuarbeiten, an ihrer Hand die Natur der Dinge zu sehen wie sie ist, und im übrigen uns für die unschätzbare Wohltat, die uns durch Kants und Schopenhauers Philosophie zuteil geworden ist, dadurch dankbar zu erweisen, dafs wir uns bestreben, ihr grofses, einheitliches, philosophisch wie religiös volle Befriedigung gewährendes Lehrsystem nach zwei Richtungen hin, einerseits der naturwissenschaftlichen, andererseits der historischen, weiter auszubauen. Ich wählte als meine Lebensaufgabe das Letztere und hoffe auf diejenigen, welchen es gegeben sein wird, die kantisch-schopenhauerschen Anschauungen ebenso in den weiten Gebieten der Naturwissenschaften durchzuführen, wie ich bestrebt gewesen bin, mit dem von ihnen ausstrahlenden Lichte „der Vorwelt silberne Gestalten" zu durchleuchten.

Zugleich aber empfand ich ein heifses Verlangen, die mich beseeligenden Erkenntnisse auch andern lehrend mitzuteilen, und dieses Glück sollte mir, eher als ich es damals hoffen durfte, zuteil werden. Ein günstiges Geschick verpflanzte mich im Oktober 1872 aus den engen Verhältnissen einer deutschen Kleinstadt nach Genf, und hier wurde es mir schon im folgenden Jahre möglich, an der Genfer Universität in französischer Sprache *Les éléments de la Métaphysique* vorzutragen und zugleich das bis dahin an der Genfer Universität ganz fehlende Studium des Sanskrit zu begründen. In die Wonne, meine Philosophie vor einem Dutzend treuer Zuhörer zu lehren, mischte sich die von Tag zu Tag wachsende Freude am Sanskrit und am Eindringen in die indische

Geisteswelt; wie zwischen zwei Geliebten schwankte ich zwischen Philosophie und Sanskrit hin und her, bis mir plötzlich, wie durch eine Art Eingebung, am 14. November 1873 der Gedanke kam, beides zu vereinigen und die beste Kraft meiner Jahre der Bearbeitung der indischen Philosophie zu widmen. Fünfunddreifsig Jahre, von 1873 bis 1908 habe ich diesen Entschlufs festgehalten und durch alle Hindernisse durchgeführt; die ersten sieben Jahre (1873—1880) dienten der entfernteren, namentlich auch sprachlichen Vorbereitung, die zweiten brachten als Frucht das System des Vedânta (1883) und die Übersetzung der Sûtras des Vedânta mit dem Kommentare des Çaṅkara (1887), die dritten die Philosophie der Hymnenzeit (1894), die vierten die Übersetzung der sechzig Upanishad's (1897) und die Darstellung der Philosophie der Upanishad's (1899), und die fünfte endlich die umfangreiche Übersetzung der philosophischen Texte des Mahâbhâratam (1906) sowie den Abschlufs der Philosophie der Inder durch Darstellung der späteren Systeme und des Buddhismus, welcher dann ganz von selbst zu China und Japan hinüberleitete (1908). Mit dem Gefühle, durch die erstmalige Gesamtdarstellung der indischen Philosophie diese zu einer Höhe der Betrachtung emporgehoben zu haben, von welcher keine Mikrologie künftiger Tage sie wieder herabziehen kann, durfte ich im Jahre 1908 meine Mission für Indien für abgeschlossen halten.

Inzwischen hatte der ursprüngliche Plan, die indische Philosophie zu bearbeiten, sich schon seit 1891 zu dem Entschlusse erweitert, die Philosophie der Inder als integrierenden Teil einer allgemeinen Geschichte der Philosophie darzustellen und dadurch erfolgreicher in den Kreis der philosophischen Disziplinen einzuführen. Nachdem ich daher durch die drei ersten Abteilungen des vorliegenden Gesamtwerkes nebst den übrigen, diese drei Abteilungen vorbereitenden und ergänzenden, Schriften die mir für Indien gestellte Aufgabe als abgeschlossen betrachten durfte, wandte ich mich mit dem

Jahre 1908 der seit meiner Doktordissertation *De Platonis Sophista* (1869) nie aus dem Auge verlorenen, vielmehr in Studien und Vorlesungen mit Liebe gepflegten Philosophie der Griechen zu und brachte meine von dem Herkömmlichen mehrfach abweichenden Auffassungen der platonischen Ideenlehre und mancher anderen Probleme durch Ausarbeitung der vierten, die Philosophie der Griechen behandelnden Abteilung des vorliegenden Werkes in den Jahren 1908—1911 zum Ausdruck. Nach Bewältigung dieser Aufgabe gewann ich in den Jahren 1911—1913 freie Hand, um meine Kräfte der für mich endgültigen Lösung einer mich von Jugend an beschäftigenden und quälenden Frage zu widmen, der Frage, wie es möglich ist, der historischen und naturwissenschaftlichen Forschung alles, was sie fordern kann, rückhaltlos einzuräumen und dennoch den nicht weniger berechtigten Ansprüchen des religiösen Gemütes volle Befriedigung zu verschaffen, welches, nach meiner Überzeugung, nur möglich ist auf dem Boden des von Kant begründeten, aber erst von Schopenhauer in seiner Bedeutung erkannten und in seine Konsequenzen fortentwickelten transscendentalen Idealismus. So entstand als die erste Hälfte der fünften Abteilung des Gesamtwerkes meine Philosophie der Bibel, in welcher ich den allein möglichen Weg gefunden und gezeigt zu haben glaube, um aus dem Wirrsale der Gegenwart zu einer wissenschaftlich wie religiös vollkommen befriedigenden Weltanschauung zu gelangen. Nachdem es mir gelungen war, in diesem, mir von allen meinen Arbeiten teuersten, Werke die wahre Bedeutung des christlichen Gedankens ans Licht zu stellen und ihn von den umgebenden Schlacken zu befreien, verfolgte ich die Entwicklung eben dieses christlichen Gedankens durch die weiten Gebiete der Patristik und Scholastik des Mittelalters und darf gestehen, dafs ich keineswegs in die Klagen derjenigen einstimme, welche die Beschäftigung mit der mittelalterlichen Philosophie für öde, langweilig und un-

fruchtbar erklären, vielmehr meine Freude daran hatte, den Bemühungen unserer Väter nachzugehen, wenn sie eine oft geistvolle, wenn auch auf die Dauer nicht haltbare, Versöhnung der von den Griechen überkommenen Weltweisheit mit der biblischen Offenbarung zu gewinnen suchten.

Die Berechtigung und Notwendigkeit einer Neueren Philosophie, auch nachdem der menschliche Geist in seinem Suchen und Ringen nach der ewigen Wahrheit auf indischem, griechischem, biblischem und mittelalterlichem Gebiete so viele Wege durchlaufen hatte, ist auf den ersten Seiten des vorliegenden Bandes dargestellt worden. Derselbe zeigt, wie der Befreiungskampf aus den im Mittelalter dem menschlichen Geiste angelegten Fesseln zunächst nur schüchtern, dann immer kühner geführt wird, bis endlich in der kantischen Philosophie der ewigen metaphysischen Wahrheit eine feste, für alle Zukunft unerschütterliche Grundlage geschenkt wurde, deren Bedeutung bei seinen nächsten, mit Schonung und relativer Anerkennung ihrer Verdienste behandelten, Nachfolgern eine Verdunkelung erlitt, bis es dann dem fast übermenschlichen Genius Schopenhauers gelang, auf dem von Kant gelegten Grunde ein Gebäude ewiger philosophischer Wahrheit aufzurichten, welches im Einzelnen der Ergänzung und Berichtigung fähig und bedürftig sein mag, als Ganzes aber nicht veralten kann und bestimmt ist, ein unverlierbares Besitztum der ganzen Menschheit zu werden und zu bleiben.

Sollte den Lesern meines nunmehr abgeschlossenen, alle Länder und Zeiten umfassenden Werkes das Studium desselben nur halb so viele Freude bereiten, wie mir durch die Ausarbeitung desselben während eines langen Lebens zuteil geworden ist, so sind damit alle meine Wünsche und Hoffnungen voll und ganz befriedigt.

Kiel, im Juli 1917.

Paul Deussen.

INHALTSÜBERSICHT.

GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE

VON DESCARTES BIS SCHOPENHAUER.



I. Aufgabe und Anordnung.

1. Die Aufgabe der neueren Philosophie.

Es bedarf einer Erklärung, warum die Menschheit auch nach allen Aufschlüssen, welche sie der indischen, griechischen und biblischen Weisheit verdankte, und nach den mancherlei Versuchen des Mittelalters, den biblischen Lehrinhalt mit dem Besten, was die Philosophie der Griechen darbot, zu verknüpfen, noch einer weiteren philosophischen Entwicklung bedurfte, ja wie eine solche Entwicklung nach allem, was man schon besafs, überhaupt noch möglich war. Ein Rückblick auf die von uns durchmessenen Gebiete der indischen, griechischen, biblischen und mittelalterlichen Philosophie wird geeignet sein, zur Beantwortung dieser Frage beizutragen.

Die Inder sind vermöge der ihnen mehr als irgendeinem andern Volke der Erde verliehenen Gabe des *Yoga,* d. h. der Versenkung in die Geheimnisse des eigenen Innern, schon früh bis zu den letzten Tiefen vorgedrungen und haben Erkenntnisse zutage gefördert und schon in den Upanishaden des Veda ausgesprochen, welche auch noch heute und für uns ihren Wert behalten und ein unverlierbares Besitztum der Menschheit bleiben werden. Weil aber diese Erkenntnisse nur intuitiv und gleichsam im Fluge ergriffen worden waren, so fehlte ihnen die wissenschaftliche Begründung, und da ist es ein seltsames Zusammentreffen, dafs gerade zu der Zeit, wo durch die Kenntnis des Sanskrit die Urweisheit der Inder im Abendlande einzuströmen anfing, in der kantischen Philosophie eine Lehre auftrat, welche, obgleich Kant von den Indern fast sowenig wufste wie die Inder von Kant, einen wissenschaftlichen Unterbau lieferte, aus welchem sich als seine Konsequenzen dieselben Anschauungen ergeben, welche die Inder schon von alters her in ihrem Vedânta be-

sessen hatten. Denn schon der Vedânta lehrt in seiner Weise, dafs die ganze räumlich und zeitlich ausgebreitete Welt nur eine *Mâyâ*, eine Illusion, oder, wie Kant wissenschaftlicher sagt, nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist, und dafs das Ding an sich, das *Brahman* oder der *Âtman*, wie sie es nennen, sich von der Erscheinungswelt dadurch unterscheidet, dafs es nicht wie sie „durch Raum und Zeit zersplissen *(deça-kâla-anavacchinna)* sowie frei von aller Veränderung *(sarva-vikriyâ-rahita)* sei", und dafs, wie die oft* vorkommende Formel lautet, die Bestimmungen von „Raum, Zeit und Kausalität" *(deça-kâla-nimitta)* auf das Brahman, den Âtman keine Anwendung finden. Diese und andere Übereinstimmungen der kantischen mit der indischen Philosophie beruhen nicht auf irgendeiner historischen Abhängigkeit, sondern nur darauf, dafs in Indien wie in Deutschland derselbe forschende Menschengeist einer und derselben Natur der Dinge gegenüberstand und daher auf beiden Gebieten zu denselben, nur nach Form und Einkleidungsweise sich unterscheidenden Grundanschauungen gelangen mufste. Aber so wunderbar uns jetzt dieser Einklang der Vedântalehre mit den wertvollsten Gedanken der neueren Philosophie berührt, so konnte und kann doch erst, nachdem diese ihre Hauptaufgabe gelöst hat, auch die Weisheit des alten Indiens in ihrer Bedeutung verstanden und gewürdigt werden.

Auch die Philosophie der Griechen konnte trotz allem Grofsen und Schönen, welches sie bot und noch heute bietet, nicht ausreichen, das unausrottbare metaphysische Bedürfnis der Menschheit auf die Dauer zu befriedigen. Zwar hatte schon Parmenides von Elea um 500 a. C., indem er mit unvergleichlicher Energie der Abstraktion der Frage nachging, wie ein wahrhaft Seiendes beschaffen sein müsse, gefunden, dafs einem solchen Seienden die Bestimmungen der Einheit und Unveränderlichkeit zukommen müssen, und dadurch in gewissem Sinne die Hauptlehren der neueren Philosophie antizipiert, denn, da alles räumliche Sein in einem Neben-

---

* *Deça-kâla-nimitta*, „Raum, Zeit und Ursache", findet sich bei Çankara ad Brahmasûtrâṇi p. 38,3. 40,2. 482,1. 579,5. 671,4. 684,9. 775,2. 775,3. 775,4. 781,3. 781,4. 1043,6. 1043,7. 1403,10. 1075,17. 1078,9. 1129,11.

einander von Teilen, alles zeitliche Sein in einem Nacheinander von Zuständen, mithin in beiden Fällen in einer Vielheit besteht, so hatte Parmenides, indem er die absolute Einheit des Seienden lehrte, auch ohne sich dessen deutlich bewufst zu sein, die Zeitlichkeit und (abgesehen von einem gelegentlichen Rückfalle in die empirische Anschauung) auch die Räumlichkeit von diesem Seienden ausgeschlossen, und wenn er ihm weiter Unveränderlichkeit zuschreibt, so liegt darin implicite, dafs er ihm auch die Kausalität abspricht, da sie nichts weiter ist als die allgemeine Regel, nach welcher alle Veränderungen in der Welt vor sich gehen. Indem dann weiter Parmenides seine Vorstellung von dem einen, unveränderlichen Seienden mit den Aussagen der ihn umgebenden vielheitlichen und veränderlichen Natur verglich, fand er, dafs diese Aussagen der Natur seinen Überzeugungen von dem wahrhaft Seienden widersprachen, und da war er grofs und kühn genug, um sich zu sagen: Wenn die Natur dem, was ich durch klares Denken gefunden habe, widerspricht, nun, so hat die Natur eben unrecht, und die Vielheit und Veränderlichkeit, welche sie uns vorspiegelt, sind Täuschung und leerer Schein. Dies war der Weg, auf welchem Parmenides zu derselben Grundüberzeugung gelangte, wie sie, gleichzeitig aber unabhängig von ihm, den indischen Weisen durch Vertiefung in das eigene Innere zuteil geworden war. Aber die paradoxen Lehren des Parmenides waren bei der schroffen Form, in der sie auftraten, nicht geeignet, Gemeingut der Gebildeten zu werden, und auch Platon, der eigentliche Thronfolger des Parmenides, welcher dessen Seiendes zu der ganzen Fülle seiner unwandelbaren und in einer letzten Einheit (der Idee des Guten) wurzelnden Ideenwelt entfaltete, konnte, trotz des bestrickenden Zaubers seiner Darstellung, nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen (φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι, Platon, Rep. VI, 8, p. 494 A), zumal sogleich nach ihm Aristoteles, bei allen hohen Verdiensten um die empirischen Wissenschaften, doch die Tiefen der platonischen Anschauungen verschüttete und für die Folgezeit verdunkelte. Und so konnte die Menschheit auch bei diesen beiden Koryphäen des griechischen Geisteslebens nicht stehenbleiben, um so

weniger, als gewisse für die Philosophie dringlichste Fragen, wie die nach der Realität der Aufsenwelt, nach dem Zusammenbestehen der metaphysischen Freiheit mit der empirischen Notwendigkeit und nach der Bedeutung des ethischen Handelns für die Erlösung aus den Fesseln der empirischen Realität, von Platon kaum gestreift, von Aristoteles ganz beiseite gelassen worden waren.

Wie eine Pflanze durch Stein und Geröll sich mühsam zum Lichte emporwindet, so sehen wir auf biblischem Gebiete grofse, für alle Zukunft unverlierbare Wahrheiten durch die harte Schale der althebräischen, durch iranische Einflüsse modifizierten Weltanschauung zum Durchbruche gelangen. Namentlich sind es, wie wir in unserer „Philosophie der Bibel“ ausgeführt haben, folgende vier grofse Wahrheiten, welche dem religiösen Genius eines Jesus und Paulus verdankt werden: 1. der Determinismus, die klar erkannte und deutlich ausgesprochene Überzeugung, dafs jede menschliche Handlung als Wirkung aus dem Charakter und den an ihn herantretenden Motiven als Ursache mit Notwendigkeit hervorgeht; 2. der kategorische Imperativ, d. h. die bei Jesus und Paulus im Widerspruche mit ihrem Determinismus überall an den Menschen gestellte Forderung, das Gute zu tun und das Böse zu meiden; kategorisch, weil dabei die jenseitige Vergeltung zwar als Folge des sittlichen Handelns, nicht aber als Grund desselben besteht; 3. die Wiedergeburt, ganz folgerichtig aus den beiden ersten Punkten hervorgehend, denn wenn wir sollen und doch, wie wir sind, nicht können, so kann die Forderung nur dadurch erfüllt werden, dafs wir etwas anderes werden als das, was wir sind; 4. der Monergismus, d. h. die Lehre, dafs diese Umwandlung, weil sie unsere ganze empirische Natur betrifft, nicht durch diese selbst, sondern nur durch unsere metaphysische, unsterbliche, freie, sündlose Wesenheit oder, wie das Christentum in seiner mythischen Redeweise sich ausdrückt, durch Gott gewirkt werden kann. — Diese vier, aus tiefer ethischer Erkenntnis entsprungenen und konsequent zusammenhängenden Wahrheiten finden sich nun aber im Neuen Testament eingehüllt in eine harte, aus dem altsemitischen Realismus und aus historischen oder pseudohistorischen Begebenheiten zusammen-

gewachsenen Schale, welche die volle Wirkung jener vier Grundwahrheiten auf Jahrtausende hin gehemmt und verkümmert hat.

In der Philosophie des Mittelalters wurden Kern und Schale des Christentums, gleichmäfsig und ohne Bewufstsein für den Unterschied in ihrem Werte, der abendländischen Menschheit einverleibt und mit einer aus der Philosophie der Griechen entlehnten Grundlage zu einem Ganzen zu verknüpfen versucht. Nachdem in der patristischen Periode mit Hilfe der griechischen Philosophie die Fundamentaldogmen des Christentums zunächst formuliert und sodann zu einem System der christlichen Dogmatik verwoben worden waren, folgten in der scholastischen Zeit mannigfache Versuche, diese Dogmatik auf die wohlvorbereitete Fläche der griechischen Philosophie zu projizieren und dadurch zum Ganzen einer religionsphilosophischen Weltanschauung zu gestalten, indem man in einer ersten Periode der Scholastik, bis etwa 1200 p. C., wiederholt versuchte, die ganze Heilslehre des Christentums mit Hilfe des neuplatonischen Emanationsschemas genetisch zu begreifen, während man, die Vergeblichkeit dieser Versuche bei dem Widerstande der Kirche einsehend, in einer zweiten Periode sich begnügte, die sogenannten Mysterien des Christentums, wie namentlich die Trinität und die Inkarnation, als übervernünftig unangetastet zu lassen und sie nur mit einem aus der Philosophie des Aristoteles entlehnten Rahmen zu umgeben, woraus dann das grofse religionsphilosophische System des Albertus Magnus und Thomas von Aquino als Kulmination der mittelalterlichen Scholastik hervorging. Kaum aber schien das so lange Jahrhunderte ersehnte Ziel einer Versöhnung von Offenbarung und Vernunft, von Glauben und Wissen, erreicht zu sein, als kurz nach 1300 verschiedene Symptome hervortraten, welche den Zusammenbruch der Scholastik ankündigten. Als solche Symptome haben wir die Willenslehre des Duns Scotus, die Mystik des Meister Eckhart und die Erneuerung des Nominalismus durch William von Occam kennen gelernt. Renaissance und Reformation taten dann das Übrige, um die Herrschaft der Scholastik zu stürzen, während gleichzeitig immer dringendere Versuche gemacht wurden, eine neue Philosophie lediglich auf die Tat-

sachen der äufseren Natur und des inneren Bewufstseins zu gründen. Aber weder Nicolaus Cusanus und Giordano Bruno noch Meister Eckhart und Jakob Böhme waren mit ihren genialen, aber weit über das Ziel hinausschiefsenden Bestrebungen imstande, dem Zeitalter zu geben, was es bedurfte, und so stand man um das Jahr 1600 p. C. zwischen einer Vergangenheit, der man mifstraute, und einer Zukunft, die man nicht kannte, so bedürftig da wie nur je zuvor und harrte einem neuen Zeitalter im geistigen Leben der Menschheit empfänglich und erwartungsvoll entgegen.

2. Anordnung.

Drei geniale Denker umstehen um das Jahr 1600 die Wiege der neueren Philosophie, und doch ist keiner von ihnen der Ausgangspunkt der neueren Philosophie geworden, sondern ein Mann, welcher weder Brunos Naturgefühl noch Böhmes Tiefsinn, noch auch Bacons weiten Blick besafs, der nüchterne und schlichte, aber besonnene und mathematisch geschulte französische Denker René Descartes. Er allein setzte die Hebel da ein, wo sie für das damalige Zeitalter wirksam anzugreifen vermochten, nämlich bei den aus dem Mittelalter überkommenen und noch tief im Bewufstsein der Zeit wurzelnden Ideen von einem aufserweltlichen Gott und einer immateriellen Seele. Diese beiden Ideen einer klaren logischen Zergliederung zu unterwerfen, war, wie schon der Titel seiner Hauptschrift besagt, seine eigentliche Hauptabsicht. Er glaubte damit der Sache der Kirche einen guten Dienst erwiesen zu haben, aber die Kirche urteilte anders, indem wenige Jahre nach seinem Tode seine Philosophie von protestantischer (1656), katholischer (1663) und staatlicher Seite (1671) verworfen wurde. Aber es war zu spät, der Stein war ins Rollen gekommen, und die Entwicklung nahm unaufhaltsam ihren Gang.

Descartes hatte von Gott als der unerschaffenen Substanz zwei erschaffene Substanzen, Denken und Ausdehnung, *cogitatio* und *extensio*, unterschieden, welche im Menschen als Seele und Leib mit einander durch einen *influxus physicus* verbunden sein sollten. Kaum aber hatte er seine Theorie

aufgestellt, als von verschiedenen Seiten der Einspruch laut wurde, dafs zwischen zwei Substanzen, d. h. zwischen zwei von Grund aus verschiedenen Wesenheiten, ein *influxus physicus* unmöglich angenommen werden könne. An seine Stelle setzten der Belgier Geulincx und der Franzose Malebranche den Occasionalismus, nach welchem das, was wir Ursache nennen, nur die Gelegenheit *(occasio)* ist, bei welcher die wahre Ursache eintritt, und diese wahre Ursache, mag es sich nun um das Entstehen eines Vorstellungsbildes äufserer Vorgänge in der Seele oder um die Ausführung eines Willensaktes durch die Körperbewegung handeln — ist Gott, ein Lösungsversuch, welcher in seiner Verstiegenheit nur zeigt, wie schwer oder, richtiger, wie unlösbar die von Descartes gestellte Aufgabe war. Und doch haben in gewissem Sinne, wie wir später zeigen werden, die Occasionalisten recht: was wir Ursache nennen, ist in der Tat nur die Gelegenheit, durch welche das wahre Agens entfesselt wird und als Wirkung hervorbricht, aber dieses Agens ist ein ganz anderes Prinzip als der aufserweltliche Gott des Mittelalters, welcher durch den Occasionalismus in bedenklichster Weise mehr und mehr in die Welt und alle ihre Händel hereingezogen und verstrickt wurde, bis er sich ganz in derselben auflöste, bis der Theismus des Mittelalters zum Pantheismus wurde, welcher, sobald man sich klarzumachen suchte, worin denn das Einwirken Gottes auf die Welt bestehe, als die unvermeidliche Konsequenz des mittelalterlichen Theismus sich einstellte. Diese Konsequenz gezogen zu haben ist das Verdienst des Spinoza, eines der freiesten und kühnsten Denker, welche die Geschichte kennt. Er löste die durch Descartes' Philosophie zutage getretenen Schwierigkeiten durch eine doppelte Identifikation, indem er einerseits Gott mit der Welt, andererseits die Seele mit dem Leib einfach identifizierte. Aber diese Lösung war zu tief, um von Spinozas Zeitalter begriffen, zu heidnisch (pantheistisch), um von demselben gebilligt zu werden. Spinoza wurde schon bei Lebzeiten und weit darüber hinaus verketzert, verabscheut, verworfen, und kam erst zu Ehren in der nachkantischen Zeit, wo man seiner nicht mehr bedurft hätte. Wir werden zu zeigen haben, wie man

den Spinoza mit seiner Identifikation, seinem so oft wiederholten *idem est, una eademque res est* nur beim Worte zu nehmen braucht, damit seine beiden Attribute in Eines zusammengehen, damit seine *cogitatio* und *extensio* sich in die eine Welt als Vorstellung und sein *Deus* sich in das in ihr zur Erscheinung kommende Ding an sich umwandelt; sind doch nach Spinozas eigenen Worten sein *Deus* dasjenige *quod in se est* und seine Attribute dasjenige *quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.*

Aber diese Winke wurden von Spinozas Zeitalter nicht verstanden, und so stand man auch nach ihm noch immer vor dem ungelösten Problem, wie Leib und Seele, *extensio* und *cogitatio*, wenn sie wirklich zwei von Grund aus verschiedene Substanzen sein sollen, sich gegenseitig beeinflussen können. Und so fing man an, sich zu fragen, ob es denn wohl mit den beiden von Descartes aufgestellten Substanzen seine Richtigkeit habe, ob es nicht möglich sei, mit der einen Substanz auszukommen und die andere als bloſse Modifikation dieser einen zu erklären. Dieser Versuch konnte nach zwei Richtungen unternommen werden, entweder indem man realistisch alles Geistige als bloſse Modifikation der körperlichen Substanz, oder idealistisch alles Körperliche, da es uns doch nie anders als auf dem Wege der Vorstellung zum Bewuſstsein kommt, als eine Modifikation der einen geistigen Substanz aufzufassen suchte. Beide Versuche wurden parallel neben einander unternommen, und beide führten zunächst zu unannehmbaren Konsequenzen.

Die realistische Entwicklungsreihe beginnt mit dem Empirismus des Engländers Locke und führt, durch Voltaire auf französischen Boden verpflanzt, zum Sensualismus und schlieſslich zum vollständigen Materialismus. So natürlich diese Konsequenz war, so überraschend ist es, daſs aus dem Schoſse des Lockeschen Empirismus auch der konsequent gedachte, aber schroffe und den Rückweg zur Natur nicht findende Idealismus des Berkeley hervorging, während der gleichfalls von Locke ausgehende Skeptizismus des David Hume in dem Bekenntnisse ausläuft, daſs die Philosophie überhaupt nicht imstande ist, ihre Aufgabe zu lösen.

Die idealistische Entwicklungsreihe wird neben dem von Locke ausgegangenen Berkeley vertreten durch Leibniz, welcher als Hauptgegner Lockes einen Idealismus aufstellt, der es jedoch nicht vermeidet und nicht vermeiden kann, in einen Idealrealismus ähnlich dem des Spinoza zurückzufallen, so sehr auch Leibniz jede Gemeinschaft mit diesem abzulehnen sich bemüht.

So drohte die neuere Philosophie nach verschiedenen Richtungen im Sande zu verlaufen, als das wichtigste Ereignis eintrat, welches die ganze Geschichte der Philosophie zu verzeichnen hat, der von Immanuel Kant begründete Kritizismus. Von jeher, sagt Kant, hat die Philosophie sich vermessen, die Grenzen der Erfahrung zu überschreiten, transscendent zu werden. Ob wir zu einem solchen Unternehmen die Mittel besitzen, mufs untersucht werden, und diese Untersuchung nennt Kant, weil sie das Transscendieren der Vernunft prüfen will, eine transscendentale. Weil nun, nach Kants Meinung, nur dasjenige, wenn überhaupt irgend etwas, uns über die Erfahrung hinausführen kann, was uns unabhängig von aller Erfahrung oder, wie er sagt, *a priori* gegeben ist, so unterwirft er in der Kritik der reinen, d. h. apriorischen Vernunft nicht nur diese, sondern den ganzen Intellekt mit allen seinen Erkenntniskräften einer kritischen Prüfung. Das Resultat derselben war vorauszusehen. Es besteht in dem klaren Nachweise, dafs alle unsere intellektuellen Organe und Funktionen nur imstande sind, den von der Wahrnehmung gegebenen Stoff aufzunehmen und zur Erfahrung zu verarbeiten, nicht aber über diese hinauszugehen. Soweit ist das Resultat der Vernunftkritik ein negatives. Aber indem Kant den Intellekt wie ein Uhrwerk auseinandernimmt und alle seine Funktionen nach ihrer Bedeutung und ihrem Zusammenwirken verfolgt, macht er die gröfste Entdeckung, welche je auf dem Gebiete der Philosophie gemacht worden ist, indem sich dabei ergibt, dafs gewisse fundamentale Bestandstücke der uns umgebenden Aufsenwelt, nämlich: der Raum, die Zeit und, von den übrigen Kategorien hier noch zu schweigen, die Kausalität, nicht, wie wir vermöge der Naturbestimmung unseres Intellekts glauben, den Dingen an sich anhaftende Bestimmungen, sondern

nur angeborene, a priori uns innewohnende Funktionen sind, wodurch Kant auf dem Wege des strengen, wissenschaftlichen Beweises gewinnt, was vor ihm die tiefsten Geister in alter und neuer Zeit, im Orient und Occident nur intuitiv mehr gefühlt und geahnt als erkannt und bewiesen hatten, dafs die ganze in Raum und Zeit sich ausbreitende Natur nur für uns, nur als Erscheinung besteht, nicht aber das eigentliche und tiefste Wesen der Dinge, nicht das Wesen der Dinge an sich uns offenbart. Das Ding an sich erklärt Kant theoretisch für unerkennbar, eröffnet aber in seiner nicht weniger wichtigen praktischen Philosophie einen Weg zu demselben, sofern es bei ihm hervortritt, wie er selbst sagt, in „der Realität des Freiheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen“. Man braucht sich nur daran zu erinnern, wie das Vermögen heifst, welchem die Freiheit als seine Bestimmung zukommt, um innezuwerden, in welcher Richtung schon bei Kant jenes „erkennbare Übersinnliche“, d. h. das Ding an sich, zu suchen ist.

Bei der ungeheueren Erschütterung, welche die Lehre des „Alleszermalmers“ in der Philosophie hervorrief, ist es begreiflich, wie zunächst in rascher Folge eine Reihe ephemerer Versuche auftraten, meist unternommen zu dem Zweck, sich an irgendeinem System der Vergangenheit nur erst wieder zu orientieren. So wurde, nachdem Fichte das Ding an sich, dieses eigentliche Palladium der kantischen Philosophie, gleichfalls aus dem Apriorischen abzuleiten und dadurch zu beseitigen bemüht gewesen war, von Schelling in seiner besten Periode der Idealrealismus des Spinoza wieder aufgefrischt, während Hegel die Wahrheit dadurch auf den Kopf stellte, dafs er im Anschlufs an Aristoteles die allgemeinen Begriffe für das Ursprüngliche, die anschauliche Welt für das aus ihnen Abgeleitete erklärte, eine Überschätzung der Vernunft und ihrer Begriffe, an welcher sich ein ganzes Zeitalter berauschte, bis dann die Ernüchterung eintrat.

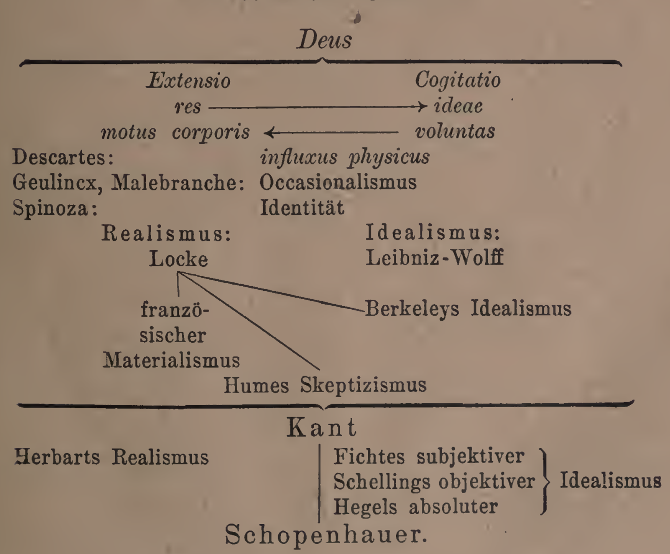
Einen andern Weg ging Herbart, indem er zwar mit Kant annahm, dafs die Welt nur Erscheinung sei, dann aber hinter die Erscheinung griff, um mit empirischen Mitteln das Ding an sich als sein System von „Realen“ zu konstruieren, welche sich

von ihrem Vorbilde, den leibnizischen Monaden, nicht nur durch ihre unsägliche Nüchternheit, sondern auch durch eine bei ihrer Konstruktion waltende zügellose Phantastik unterschieden.

Allen diesen und manchen andern Versuchen, über Kant hinaus- oder, richtiger gesagt, an Kant vorbeizukommen, ist entgegenzuhalten, dafs sie Kant überwunden zu haben glaubten, ehe sie dessen Fundamentalsatz, dafs der Welt empirische Realität und doch dabei transscendentale Idealität zukomme, in seiner vollen Tiefe und Bedeutung erfafst hatten.

Im Gegensatz zu ihnen allen hat Arthur Schopenhauer die kantische Grundlage von den zahlreichen ihr anhaftenden falschen Auswüchsen befreit, im übrigen aber diese Grundlage sich völlig zu eigen gemacht und auf ihr, in der von Kant selbst angedeuteten Richtung fortschreitend, einen Bau ohnegleichen aufgerichtet, welcher im einzelnen durch den nie beendeten Fortschritt der empirischen Wissenschaften noch modifiziert werden mag, im ganzen aber nicht veralten kann und berufen sein dürfte, im geistigen wie im religiösen Leben der Menschheit ein neues Weltalter heraufzuführen.

3. Tabellarische Übersicht.



II. Der Dualismus des Descartes und seine Folgen.

1. Monismus und Dualismus.

Eine Philosophie ist Monismus, wenn sie die Welt aus einem einzigen Prinzip erklärt, Dualismus, wenn sie dazu zweier oder mehrerer Prinzipien bedarf. Da für uns alle Vielheit nur ein Nebeneinander im Raume oder ein Nacheinander in der Zeit ist, Raum und Zeit aber nur der Erscheinung, nicht aber dem Erscheinenden, dem Prinzip, dem Ding an sich zukommen, so ist schon hieraus ersichtlich, dafs die wahre Philosophie, wie die Inder sagen, „Nichtzweiheit“ *(advaitam)* oder, wie wir sagen, Monismus sein mufs, und dieser schöne und bezeichnende Name, dessen sich in jüngster Zeit ein neu aufgeputzter Materialismus bemächtigt hat, sollte ihm wieder entrissen werden, denn gerade der Materialismus ist nicht monistisch, da er über Gegensätze wie Stoff und Kraft, Subjekt und Objekt nicht hinauszukommen vermag. — Im Gegensatze zum Monismus ist der Dualismus, wo er immer in der Geschichte der Philosophie, meistens als Zersetzungsprodukt eines älteren Monismus, aufgetreten ist, ein Bekenntnis, dafs die Philosophie ihre Aufgabe nicht hat lösen können. So in Indien das aus dem monistischen Vedânta hervorgegangene Sâñkhyasystem mit seinem Gegensatze von *Prakṛiti* und *Purusha*, während in Griechenland der Dualismus des Empedokles, Anaxagoras und Demokrit aus der Ratlosigkeit entsprang, in welche das Zeitalter durch den Gegensatz zwischen Heraklit und Parmenides versetzt worden war. Seine Lösung fand dieser Gegensatz in Platon; seine Philosophie ist nicht dualistisch, sondern monistisch, weil bei ihm die Ideenwelt alle Realität befafst und die Materie ein blofses μὴ ὄν ist, während sie bei Aristoteles der Idee gegenüber dualistisch den Charakter eines positiven Substrats annimmt. — Der zweifache Dualismus des Mittelalters zwischen Gott und Welt sowie zwischen Seele und Leib trat in greller Beleuchtung hervor durch die logische Analyse, welcher Descartes diese Begriffe aussetzte. Nach ihm sind Seele und Leib, *cogitatio* und *extensio*, zwei Sub-

stanzen, d. h., abgesehen von dem im Hintergrunde bleibenden *Concursus Dei*, zwei von Grund aus verschiedene Wesenheiten, und da ist es nicht zu begreifen, wie zwei solche Substanzen in der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit einander finden, wie sie so zu einander passen konnten, daſs sie sich zu einer Welt zu verbinden vermochten, und welche Handhaben sie besaſsen, um sich zu fassen und gegenseitig zu beeinflussen, wie sie nicht, wenn sie im Raume zusammentrafen, durch einander hätten durchgehen müssen, ohne sich irgendwie zu berühren. Sehen wir doch, wie im Sturmwinde, der alles beugt und bricht, der Sonnenstrahl ganz unbeweglich steht, weil sein Licht von anderer Natur ist; und noch viel gröſser als zwischen Sturm und Sonnenlicht ist der Gegensatz zwischen einer materiellen und einer immateriellen Substanz. Die mittelalterliche, von Descartes übernommene und formulierte Weltanschauung ist vielleicht die weiteste Abirrung von der Wahrheit, die gröſste Entfremdung gegenüber der Natur, in welche die Menschheit je verfallen ist, und nichts beleuchtet so grell diese Naturwidrigkeit der Lehre des Descartes, wie die Tatsache, daſs er die Tiere für bloſse Maschinen erklärte.

2. Leben und Schriften des Descartes.

René Descartes (*Renatus Cartesius*, wie er sich weniger gern nennen hörte), Seigneur du Perron, stammte aus einer altadligen, wohlgesessenen Familie. Er wurde geboren zu La Haye (noch heute zum Unterschiede von andern Orten dieses Namens la Haye Descartes genannt), einem Städtchen 50 Kilometer südlich von Tours, am 31. März 1596, also zu einer Zeit, wo die Kirchenspaltung eine vollendete Tatsache war und es bereits aller Welt vor Augen lag, daſs das Heil auch auſserhalb der Kirche des Mittelalters sich suchen und finden lieſs. Diese Tatsache konnte nicht verfehlen, auch auf solche Gemüter ihren Eindruck zu machen, welche, wie Descartes, von Geburt an der katholischen Kirche angehörig und bis zum Tode ihren Gebräuchen gehorsam blieben. „Ich habe“, so erklärte er einem streitsuchenden Theologen gegenüber, „die Religion des Königs, ich habe die Religion meiner Amme“, und im Discours de la Méthode cap. 3 stellt er als

Regel auf, „den Gesetzen und Gewohnheiten seines Landes zu gehorchen und der Religion seiner Kindheit treu zu bleiben“, worin eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Form des religiösen Bekenntnisses ausgesprochen liegt, sofern dasselbe nicht mehr als Sache des Herzens, sondern als Sache der Geburt betrachtet wird.

Descartes erhielt seine Jugendbildung auf dem 70 Kilometer nordwestlich von Tours gelegenen, von Heinrich IV. neu gegründeten Jesuitenkollegium von La Flèche, „einer der berühmtesten Schulen Europas“, wie er sagt, welcher er vom 8. bis zum 17. Jahre angehörte. Hier wurde er unter anderm mit der peripatetischen Philosophie bekannt gemacht, und zwar in der Form, auf welche sie durch Thomas von Aquino gebracht worden war. Auch später blieb, nach dem Zeugnisse seines Biographen Baillet, St. Thomas sein Lieblingsautor und der einzige theologische Schriftsteller, den er je studiert hat. Überhaupt war die Bekanntschaft des Descartes mit der ihm vorhergegangenen Entwicklung der Philosophie eine dürftige. Wo er von Platon und Aristoteles redet, da zeigt sich, dafs er sie nicht näher kennt, und auf den ihm von Voetius gemachten Vorwurf, dafs er die Termini der peripatetischen Philosophie nicht kenne, erwidert er: „Gesetzt, es wäre wahr, so würde mir wahrhaftig wenig daran liegen, und es würde in meinen Augen eher eine Schande sein, an dieses Studium zu viel Mühe und Aufmerksamkeit verwendet zu haben“ (Werke XI p. 2, Bouillier p. 41). Er würde, äufserte er, seine Werke ganz ebenso geschrieben haben, wenn er gar nicht in La Flèche gewesen wäre, nur dafs er sie nicht lateinisch, sondern französisch verfafst haben würde. Das Studium der Sprachen und der Geschichte behandelt Descartes mit Geringschätzung. Der Königin Christine erklärte er, als er dazu kam, wie Isaac Vossius ihr eine Lektion im Griechischen gab, dafs er als kleiner Junge im Collège genug davon bekommen habe, und an Gassendi schreibt er: „Ich weifs nicht einmal, ob es vor mir Menschen gegeben hat, und kümmere mich daher wenig um ihre Autorität“ (Bouillier p. 42). Seine ganze Bibliothek bestand, wie er selbst erklärt, nur aus einem halben Dutzend Büchern, und einem Freunde, der ihn

in Holland besuchte, zeigte er seine Maschinen und anatomischen Präparate mit der Bemerkung: „Das sind meine Bücher!“

Diese für die Philosophie so wertvolle und fruchtbare Einseitigkeit des Descartes mag zum Teil in der ursprünglichen Anlage seines Geistes, zum Teil in der Behandlung der Wissenschaften seinen Grund haben, welche dieselben zu La Flèche erfuhren. Die Eindrücke, mit welchen er die Jesuitenanstalt verliefs, schildert er selbst im Discours de la Méthode. Er versichert, dafs seine Studien ihm hauptsächlich nur den einen Nutzen gebracht hätten, seine eigene Unwissenheit einzusehen. Insbesondere findet er, dafs in der Philosophie kein Satz unbestritten und folglich unzweifelhaft sei, und ironisch lobt er sie als ein Mittel, über alles zuversichtlich zu reden und sich von weniger Gelehrten bewundern zu lassen. Am meisten befriedigt ihn die Mathematik, und er wundert sich, dafs man auf ihren festen Grundlagen nichts Höheres aufgebaut habe als die Mechanik. Was dem Descartes die Mathematik so wert machte, war die Unfehlbarkeit ihrer Methode, welche darauf beruht, dafs sie eine Wissenschaft rein *a priori* ist, und wir werden sehen, wie der Philosophie unseres Denkers die Tendenz innewohnt, die ganze Philosophie auf das Gebiet des Apriori hinüberzuspielen, und wie er sogar in seinen naturwissenschaftlichen Anschauungen von dieser Neigung beherrscht wird. Descartes erzählt dann weiter, wie er beim Austritt aus der Schule das Studium der Wissenschaften gänzlich aufgegeben habe, da ihn nur nach der einen Wissenschaft verlangte, die er in sich selbst und in dem grofsen Buche der Natur finden würde.

Die nächsten vier Jahre (1613—1617) verbrachte er gröfstenteils in Paris, zumeist mit seinen Freunden dem Vollgenusse des Lebens sich hingebend, bis er dann plötzlich verschwand, indem er eine allen unbekannte Wohnung im Faubourg St. Germain bezog, um sich zwei Jahre lang in das Studium der Mathematik zu vergraben.

Um Welt und Leben kennen zu lernen, um das Treiben an den Höfen der Fürsten und in den Lagern der Kriegsheere zu studieren und so die Komödie des Lebens, wie er

selbst sagt, nicht sowohl als Mitspieler, sondern vielmehr als Zuschauer zu beobachten, trat er in Kriegsdienste, zunächst 1617—1619 bei den Holländern unter Moritz von Nassau, und als ihm dort während des langen Waffenstillstandes nur ein müfsiges Leben in der Garnison zu Breda zuteil wurde, entschlofs er sich nach Ausbruch des Dreifsigjährigen Krieges, in das bayrische Heer einzutreten, und als dieses nach der Schlacht am Weifsen Berge (am 8. November 1620) den böhmischen Feldzug beendet hatte, nahm er 1621 in kaiserlich österreichischen Diensten noch an der Campagne in Ungarn teil. Er diente ohne Sold und nahm keine Offiziersstelle an, um als Freiwilliger sich ungehinderter dem Studium der Komödie des Lebens hingeben zu können. Überallhin verfolgten ihn seine wissenschaftlichen Zweifel, und er gelobte, wenn die sich ihm lösen sollten, dafür eine Wallfahrt nach Loretto an der Ostküste Norditaliens zu unternehmen, wo die *Casa Santa*, das Wohnhaus der Jungfrau Maria zu Nazareth, nachdem Engelhände es vor den Ungläubigen gerettet und über Land und Meer fortgetragen haben sollten, 1295 niedergesetzt wurde und als ein einfacher, rauchgeschwärzter Sandsteinbau inmitten einer prunkvollen Kirche noch heute von Herden gläubiger Verehrer besucht zu werden pflegt. Hierher zu wallfahrten hatte Descartes sich gelobt, und nachdem er in einem einsamen Winterlager zu Neuburg an der Donau am 10. November 1619, wie eine handschriftliche Bemerkung von ihm lautet, „voll Enthusiasmus war und die Fundamente einer wunderbaren Wissenschaft fand *(cum plenus forem enthusiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem)*“, nämlich, wie es scheint, den Plan zu einer Bearbeitung der Metaphysik nach einer gänzlich neuen und voraussetzungslosen Methode, hat er denn auch, wenn auch erst fünf Jahre später, diese Wallfahrt nach Loretto wirklich ausgeführt. In diesem Ereignis seines Lebens stofsen zwei Zeitalter hart zusammen; dafs er ein solches Gelübde tat, beweist seine Befangenheit in mittelalterlichen Vorstellungen, dafs er es aber tat, um in wissenschaftlichen Zweifeln zur Klarheit durchzudringen, zeigt ihn als Kind eines neuen Zeitalters.

Schon 1621 gab Descartes die militärische Laufbahn auf, in welcher er kaum mehr als eine Schule der Trägheit und Zügellosigkeit erkannt hatte, und durchzog 1621—1628 reisend und Erfahrungen sammelnd das nördliche Deutschland, Holland und, nach einem vorübergehenden Aufenthalte in Paris, Italien bis nach Rom hin. Nach Paris zurückgekehrt, faſste er 1628 den Entschluſs, seine wissenschaftliche Lebensaufgabe auszuführen. Hierzu schien ihm Paris nicht der rechte Ort zu sein; er behauptete, die Pariser Luft sei dem Denken nicht günstig; wahrscheinlich aber war es die dort wehende geistige Luft und die Furcht vor Kollisionen mit dem Klerus, die ihn wesentlich mitbestimmte, sich nach Holland zurückzuziehen, wo er volle zwanzig Jahre (1629—1649) an dreizehn verschiedenen Orten in völliger Verborgenheit seinen Studien lebte. Niemand kannte seinen Aufenthalt; nur ein Freund, der Pater Mersenne, besorgte von Paris aus seine ausgebreitete Korrespondenz und seinen Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Welt.

In den ersten Jahren seines Aufenthalts in Holland verfaſste Descartes ein groſses wissenschaftliches Werk in französischer Sprache unter dem Titel *Le Monde.* Es war nahezu vollendet, als er es auf die Nachricht von der am 22. Juni 1633 erfolgten Verurteilung des Galilei vernichtete, bis auf wenige Fragmente, die unter den *opera posthuma* veröffentlicht wurden.

Mit groſser Vorsicht und erst nachdem er durch den 1637 anonym herausgegebenen *Discours de la Méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences* mit der Stimmung der Welt eine vorläufige Fühlung zu gewinnen gesucht hatte, gab er 1641 sein Hauptwerk heraus, die *Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et Animae immortalitate agitur,* welche er der theologischen Fakultät zu Paris zueignete, in dem Bewuſstsein, der Sache der Religion einen guten Dienst zu erweisen. Im Jahre 1644 erschienen dann die systematischen *Principia philosophiae* in vier Büchern und 1649 der einige Jahre vorher für die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz verfaſste *Traité des passions de l'âme.*

Im Oktober 1649 folgte Descartes einer Einladung der

Königin Christine von Schweden nach Stockholm. Man kann fragen, was wohl unsern Philosophen, der eine jährliche Rente von 6000—7000 Francs und in der letzten Zeit noch dazu eine Pension des französischen Königs besafs, bestimmen konnte, sein holländisches Stilleben mit einem Leben, wie er selbst sagt, „im Lande der Bären, zwischen Felsen und Gletschern“ zu vertauschen? Der Wunsch, dem Gezänk der Theologen entrückt zu sein, seiner Lehre neue Anhänger zu gewinnen, die Hoffnung, seine naturwissenschaftlichen Bestrebungen ins Grofse zu treiben, vielleicht am nordischen Himmel neue Meteore zu entdecken, dazu vielleicht ein gewisser abenteuernder Hang, der unverkennbar neben der Liebe zur Einsamkeit in ihm sich fand — diese und ähnliche Gründe mögen ihn bestimmt haben, einem Rufe zu folgen, der für ihn verhängnisvoll werden sollte. Nach einem viermonatlichen Aufenthalte in Stockholm erlag er den Einflüssen des Klimas und einer ungewohnten Lebensweise. Er starb, erst 54 Jahre alt, an einer Lungenentzündung am 11. Februar 1650.

So starb er früh, doch war es ihm vergönnt gewesen, die Idee seines Lebens im wesentlichen vollständig auszuführen, wie wir jetzt durch einen kurzen Überblick über die Hauptpunkte seines Systems zu zeigen versuchen wollen.

3. Die Metaphysik des Descartes.

Das Hauptwerk, in welchem Descartes seine Metaphysik oder, wie er in der Ausdrucksweise des Aristoteles sagt, seine *Prima Philosophia* entwickelt, erschien 1641 und in zweiter Auflage 1642 unter dem (etwas modifizierten) Titel *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et Animae humanae a corpore distinctio demonstrantur.* Die Themata der cartesianischen Metaphysik sind also, wie schon dieser Titel zeigt, ebenso wie in der Philosophie des Mittelalters, das Dasein Gottes und die immaterielle, unsterbliche Seele, nur dafs diese Gegenstände von Descartes in einer streng logischen Entwicklung zu erweisen versucht werden, welche sich in sechs Hauptpunkte gliedert.

1. *De omnibus dubitandum est.*

Ich habe, sagt Descartes, im Verkehr mit Menschen, durch den Schulunterricht und aus Büchern so viele, teils falsche und teils zweifelhafte Vorstellungen in mich aufgenommen, daſs ich nicht weiſs, was von allem dem sich als wahr bewähren mag, und daher zunächst damit anfangen muſs, an allem zu zweifeln. Ich zweifle also nicht nur an allem, was ich je gehört, gelernt oder gelesen habe, sondern ich muſs auch daran zweifeln, ob die Welt, welche mich sichtbar und greifbar umgibt, auch in Wirklichkeit so vorhanden, ob sie nicht vielleicht ein bloſser Traum ist, den ich träume, ja ich muſs noch weiter gehen und sogar das Sicherste von allem, die Grundsätze der Mathematik, bezweifeln, denn ich kann nicht wissen, ob nicht ein Wesen höherer Art mich dazu verurteilt haben mag, ewig und in allem in der Irre zu gehen.

„Ich muſs also damit anfangen, daſs ich an allem zweifle", dieser erste Satz der Philosophie des Descartes bildet den Ausgangspunkt und naturgemäſsen Anfang der neueren Philosophie. Auch die Alten sprachen von einem Anfang der Philosophie, wenn im platonischen Theaetet (p. 155 D) im Gespräche mit Sokrates der junge Theaetet der Schwierigkeit einer Frage innewird, die ihm bis dahin klar zu sein schien, sich darüber wundert und von Sokrates deswegen gelobt wird; die Verwunderung, erklärt ihm Sokrates, ist ein sehr philosophischer Affekt (μάλα φιλοσόφου πάθος), die Verwunderung ist der Anfang der Philosophie (ἀρχὴ φιλοσοφίας). Der Grieche stand der Natur noch verhältnismäſsig frei und unbefangen gegenüber, geriet im Nachsinnen über ihre Phänomene in eine Perplexität, und diese trieb ihn an zum Nachdenken, zur Philosophie. Anders der menschliche Geist am Ende des Mittelalters; er stand nicht wie die Alten der Natur rein gegenüber, sondern war von ihr getrennt durch einen Wust theologischer und philosophischer Traditionen, von denen er sich nur dadurch befreien konnte, daſs er sie zunächst einmal alle bezweifelte. Darum wurde für die Alten die Verwunderung, für die Neueren der Zweifel an allem der naturgemäſse Ausgangspunkt ihres Philosophierens.

Aber auch für uns behält der Satz des Descartes seine Bedeutung; denn wir alle, wenn wir anfangen zu philosophieren, stehen nicht der Natur vorurteilsfrei gegenüber, sondern gewahren dieselbe nur durch einen Schleier früh eingeimpfter Meinungen. Daher sollte jeder damit anfangen, einmal gründlich an allem zu zweifeln, nicht um in diesen Zweifeln steckenzubleiben, sondern um im Ringen um die Wahrheit Satz für Satz dasjenige auch für sich zu erobern und dadurch erst dauerhaft zu besitzen, was uns die Weisheit der Vorfahren als ein kostbares Erbteil hinterlassen hat. Dies ist der Sinn des Goetheschen Wortes:

> Was du ererbt von deinen Vätern hast,
> Erwirb es, um es zu besitzen.

Endlich aber hat jener erste Satz der Philosophie des Descartes noch das Verdienst, daſs durch ihn zum ersten Male, wenn auch noch in unzulänglicher Weise, eine Frage angeregt wird, welche seitdem nicht wieder zur Ruhe gekommen ist und bis auf den heutigen Tag die denkenden Köpfe so sehr beschäftigt hat, daſs man sie als das Grundproblem der ganzen neueren Philosophie bezeichnen kann: die Frage nach der Realität der Auſsenwelt. Denn es erfordert nur wenig Besinnen, um einzusehen, daſs die ganze Auſsenwelt und sogar mein eigener Leib mir immer nur gegeben ist als eine Reihe von Vorstellungen in meinem Bewuſstsein, und die groſse Frage ist, wie das unabhängig von meinem Bewuſstsein bestehende Seiende beschaffen sein muſs, welches sich in meinem Bewuſstsein als diese Welt der Vorstellung darstellt.

2. *Cogito, ergo sum.*

Indem ich so an allem zweifle, gibt es doch etwas, woran ich nicht zweifeln kann, nämlich die Tatsache, daſs ich jetzt zweifle. Jeder Zweifel aber ist ein Akt des Denkens (genau gesagt, ein negativ-problematisches Urteil), und somit ist über allem Zweifel erhaben die Tatsache, daſs ich zweifle, folglich denke, folglich bin: *Cogito, ergo sum.*

Man hat gegen diesen berühmten Satz des Descartes eingewendet, daſs er ein Schluſs, somit etwas Abgeleitetes sei

und daher nicht der letzte Grund aller Gewifsheit sein könne. Allerdings ist er in der Form, welche ihm Descartes gibt, ein Syllogismus, genauer gesagt, ein Enthymem, d. h. ein Syllogismus, bei welchem man eine der beiden Prämissen, hier die *propositio major*, in Gedanken ergänzt; sie wird von Descartes denn auch in den Principia philosophiae aufgestellt und dort zu den *aeternae veritates* gerechnet. Vollständig würde also der Schlufs lauten:

Obersatz: *quod cogitat, non potest non existere.*
Untersatz: *ego cogito.*
Schlufssatz: *ergo sum.*

Aber mit Recht protestiert Descartes dagegen, in seinem Satze etwas anderes zu sehen als einen *simplex mentis intuitus*, ein unmittelbares Aperçu, wie es denn auch bei Spinoza in den Principia philosophiae Cartesianae (Prolegomena) auf die Form gebracht wird: *ego sum cogitans*, und bei Kant (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 344) erscheint als das „ich denke", von dem er sagt, dafs es alle meine Vorstellungen müsse begleiten können.

Mit Recht bestreitet Descartes, dafs man auch durch Sätze wie *ambulo, ergo sum* sich der eigenen Existenz vergewissern könne, da keine meiner Handlungen mir in dem Grade gewifs ist wie mein Cogitare.

Weiter aber ist wohl zu beachten, dafs Descartes hier das Cogitare nicht lediglich auf abstrakte Vorstellungen eingeschränkt wissen will. Er sagt in der zweiten Meditation: *Videlicet jam lucem video, strepitum audio, calorem sentio; falsa haec sunt: dormio enim. At certe videre videor, audire, calescere: hoc falsum esse non potest, hoc est proprie quod in me sentire apellatur, atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare.* Also, dafs ich sehe, höre, fühle, könnte eine Täuschung, ein Traum sein, aber dafs ich die Vorstellung habe, zu sehen *(videre videor)*, zu hören, zu fühlen, „das kann nicht falsch sein, und das ist es eigentlich, was in mir Fühlen genannt wird, und dieses, genau betrachtet, ist eben nichts anderes als Denken". Wenn hier Descartes unter dem Worte Denken die anschaulichen Vorstellungen des Sehens, Hörens, Fühlens

mit einbegreift, so wird sein *ego sum cogitans* zu dem Satze, welcher als letzter Grund aller Gewifsheit, als das Urphänomen bestehen bleibt und welchen ich auch nie ernstlich bezweifeln kann, zu dem Satze: Die ganze Welt, was sie auch nach ihrem Wesen an sich sein mag, ist mir immer nur gegeben als eine Reihe von Vorstellungen in meinem Bewufstsein, die Welt ist meine Vorstellung.

3. Das *criterium veritatis.*

So trefflich und für alle Zukunft grundlegend die beiden ersten Sätze des Descartes, die Forderung, zunächst an allem zu zweifeln, und die alleinige Gewifsheit des Bewufstseins und seines Inhalts, sind, so hinfällig ist das weitere Gebäude, welches er auf dieser Grundlage errichtet. Dieses tritt schon in dem Kriterium hervor, welches er für die Wahrheit zu Anfang der dritten Meditation aufstellt. Ich weifs jetzt, sagt er, was dazu erforderlich ist, damit ich einer Sache gewifs bin *(scio quid requiratur, ut de aliqua re sim certus)*; es ist unmöglich, dafs etwas falsch sein könnte, *quod ita clare et distincte perciperem*, „was ich ebenso deutlich und klar innewürde". (Wir übersetzen *clare* mit „deutlich", *distincte* mit „klar", weil diese beiden, so viel gebrauchten Ausdrücke, seitdem die Philosophie deutsch redet, also seit Wolff, ihre Rolle vertauscht haben. Ein Schiff in der Ferne sehe ich klar, wenn ich seine Umrisse von denen des Wassers, deutlich, wenn ich die darauf befindlichen Personen von einander unterscheiden kann; der lateinische Sprachgebrauch von Descartes bis auf Leibniz ist gerade umgekehrt.) Nehmen wir den Satz des Descartes: *quod ita clare et distincte percipio* streng, so kommen wir damit nicht weiter, denn es gibt nichts auf der Welt weiter, was ich ebenso klar und deutlich einsehe wie jenes *Cogito*, „ich habe Vorstellungen". Es ist daher begreiflich, dafs sich jenes *ita* dem Descartes unter der Hand in ein *valde* umwandelt, wenn er zwei Zeilen weiter als allgemeine Regel aufstellt, *illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio*, „dafs alles das wahr sei, was ich sehr deutlich und klar wahrnehme". Der Begriff dieses *valde* ist ein relativer und sehr dehnbar. Wir werden sogleich sehen, wie

unser Philosoph von dieser Dehnbarkeit seines Kriteriums der Wahrheit einen ausgiebigen Gebrauch macht.

4. Die *idea Dei*.

Hier tritt uns eine sehr originelle und paradoxe Wendung in den Gedanken des Descartes entgegen. Während frühere Philosophen froh waren, kosmologisch aus der Tatsache einer Welt oder teleologisch aus deren zweckmäfsiger Anordnung auf das Dasein Gottes zurückzuschliefsen, so macht es Descartes gerade umgekehrt; ihm ist das Gewissere die Realität Gottes, und aus ihr erst schliefst er auf die Realität der Welt, die er vorher bezweifelt hatte. Man kann gespannt sein, wie er dieses schwere Kunststück zustande bringt. Zunächst führt er für das Dasein Gottes zwei Beweise, welche wir als das psychologische und das ontologische Argument unterscheiden können.

a) Das psychologische Argument. Ich habe in mir die Idee Gottes als die eines Wesens von unendlicher Weisheit, Macht und Güte. Woher habe ich diese Idee? Alle meine Ideen können nur aus drei Quellen stammen, sofern sie entweder *adventiciae*, von aufsen in mich hereinkommend, oder *a me ipso factae*, von mir selbst aus dem, was mir von aufsen kommt, gebildet (man sieht hier schon die Lockesche Einteilung in Simple und Complex Ideas durchschimmern), oder endlich *innatae*, mir angeboren sind. Welcher dieser drei Fälle trifft auf die Gottesidee zu? Sie kann nicht *adventicia* sein, denn die Aufsenwelt zeigt mir immer nur Naturerscheinungen, keinen Gott. Sie kann aber auch nicht *a me ipso facta* sein, denn da (wie Descartes unter mifsverständlicher Anwendung des Kausalitätsgesetzes behauptet) in der Wirkung nie mehr liegen kann als in der Ursache, so kann ich als endliches Wesen aus mir selbst die Vorstellung eines Wesens von unendlicher Weisheit, Macht und Güte nicht hervorbringen. Somit bleibt nur übrig, dafs die Gottesidee mir *innata*, angeboren ist, denn sie hat gröfsere Realität als die, welche ich selbst besitze, mufs mir also durch eine gröfsere Realität als die meine, d. h. durch Gott eingepflanzt worden sein, „gewissermafsen als die Marke, welche der

Künstler seinem Werke eingedrückt hat *(tamquam nota artificis operi suo impressa)*". An der Roheit dieser beiden Vorstellungen, des Menschen als eines Fabrikats und der Gottesidee als des ihm aufgedrückten Fabrikstempels, wollen wir mit der Bemerkung vorübergehen, dafs sie einander wert sind, und nur auf das Spiel hinweisen, welches hier mit den Begriffen des Endlichen und Unendlichen getrieben wird. Unendlich heifst das, „was kein Ende hat", nicht mehr und nicht weniger, ist also, wiewohl es Descartes nicht zugeben will, ein rein negativer Begriff, welcher dadurch entsteht, dafs ich den aus der Erfahrung geschöpften Begriff des Endlichen mit der Negation versehe und, während mir in der Erfahrung nur Wesen von beschränkter Weisheit, Macht und Güte gegeben sind, diese Schranken aufhebe und von einem Wesen von unendlicher Weisheit, Macht und Güte rede, ohne dadurch mehr zu wissen als das, was mir die tägliche Erfahrung an die Hand gibt. — Hatte schon Platon durch seinen Satz, dafs alles Lernen auf Rückerinnern beruht (πᾶσα μάθησις ἀνάμνησις), alle Ideen für angeboren erklärt, so sind nach Locke gar keine, nach Spinoza und Leibniz alle Ideen angeboren, während wir aus der kantischen Philosophie lernen können, dafs es zwar keine angeborenen Ideen, wohl aber drei dem Bewufstsein anhaftende Formen, Raum, Zeit und Kausalität, gibt, welche dem Gehirn als Funktionen ebenso angeboren sind, wie dem Beine die Funktion des Gehens; das Kind bringt sie fertig auf die Welt, wenn sie sich auch erst nach und nach durch den Gebrauch entwickeln.

b) Der ontologische Beweis. Der von Anselm von Canterbury (Phil. d. Mittelalters S. 384—387) aus der Definition Gottes als desjenigen, *quo majus cogitari nequit*, geführte Beweis für die Realität Gottes erscheint bei Descartes in schärferer logischer Form. Er meint, Anselm habe nur schliefsen dürfen: „folglich müsse Gott vorgestellt werden als in Wirklichkeit existierend"; hier liegt der Fehler nicht, denn was als existierend vorgestellt werden mufs, das existiert damit wirklich, und alle wirklichen Dinge haben ihren Anspruch auf Realität nur dadurch, dafs sie als existierend vorgestellt werden müssen. Der wahre Fehler des

Anselmschen Arguments (vgl. Phil. d. Mittelalters S. 387) kehrt auch bei Descartes wieder, nur dafs bei der logischen Zergliederung, welche er dem Beweise widmet, der Fehler viel leichter entdeckt werden konnte und von Kant entdeckt wurde. Descartes geht aus von der Definition Gottes als des allervollkommensten Wesens, des *ens summe perfectum.* Als dieses hat er alle Vollkommenheiten, Allweisheit, Allmacht, Allgüte usw., aber was wären alle diese *perfectiones*, wenn ihnen die eine Vollkommenheit abginge, welche allen andern erst ihren Wert verleiht, nämlich die Vollkommenheit der Realität. Hierauf ist mit Kant zu erwidern, dafs die Realität keine Vollkommenheit, keine Eigenschaft unter den Eigenschaften, sondern vielmehr die Setzung des Dinges mit allen seinen Eigenschaften ist, wie dies schon Philosophie des Mittelalters S. 387 gezeigt wurde. — Was von der Metaphysik des Descartes im allgemeinen gilt, das gilt insbesondere auch von seinem ontologischen Beweise. Er geht aus von den Gedanken des Mittelalters, aber indem er sie einer klaren, logischen Entwicklung aussetzt, tritt ihre Unhaltbarkeit hervor. Diese Gedanken sind wie alte kostbare Mefsgewänder, welche sich im feierlichen Halbdunkel der mittelalterlichen Dome ganz stattlich ausnehmen, setzt man sie aber dem hellen Sonnenlichte aus, so tritt ihre Verblichenheit und Schäbigkeit vor aller Welt zutage.

5. Die *veracitas* Gottes.

Durchblättere ich noch einmal das Buch der göttlichen Eigenschaften, so finde ich unter ihnen notwendig auch die Eigenschaft der Wahrhaftigkeit, *veracitas;* es ist undenkbar, dafs Gott mich betrügen könne, und mit Hilfe dieses anthropomorphen und wahrhaft alttestamentlichen Arguments gewinnt Descartes die von ihm vorher so tapfer bezweifelte Realität der Welt mit einem Schlage wieder. Freilich darf ich nicht jede grundlose Meinung oder Wahnvorstellung, jedes vorschnelle Urteil, zu welchem mich die Freiheit des Willens verführen könnte, auf Kredit Gottes für wahr annehmen, sondern nur das, was ich *clare et distincte* erkenne. Nicht mit Unrecht weist Hobbes darauf hin, dafs Descartes hier einen

Zirkelschlufs begeht, sofern er aus der Klarheit und Deutlichkeit des Vorstellens auf das Dasein Gottes sowie auf dessen *veracitas*, aus der *veracitas* Gottes aber darauf schliefst, dafs alles wahr sein müsse, was ich klar und deutlich erkenne.

6. *Cogitatio* und *Extensio.*

Was ist es nun, das ich *clare et distincte* erkenne und daher als unzweifelhafte Wahrheit festhalten mufs? Zunächst Gott als die unerschaffene Substanz und sodann zwei erschaffene Substanzen, den Geist, dessen Attribut *Cogitatio*, das Denken, und den Körper, dessen Attribut *Extensio*, die Ausdehnung ist. Richtig bemerkt Descartes, dafs ich mein Denken vorstellen könne, ohne dabei einen *modus* der Ausdehnung mit vorzustellen, aber mit Unrecht und sehr voreilig schliefst er daraus, dafs mein Denken auch ohne die ausgedehnte Substanz bestehen könne, dafs ich also eine von allem Körperlichen unabhängige *Substantia cogitans* annehmen müsse. Neben ihr und von ihr unabhängig besteht die körperliche Substanz, die *Substantia extensa*, welche jedoch nicht alles befafst, was ich durch die Sinne wahrnehme, wie die subjektiven Empfindungen der Farben und Töne, des Geschmacks, Geruchs und Gefühls, sondern nur das, was ich von den Dingen *clare et distincte* erkenne, und das sind nur ihre mathematischen Verhältnisse, ihre Ausdehnung in den drei Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe, welche als *Extensio* das Wesen der körperlichen Substanz ausmachen. Unter einem Körper, sagt Descartes, verstehe ich das, was die Stereometrie darunter versteht.

Diese beiden Substanzen sind als Geist und Körper im Menschen verbunden, und diese Verbindung beider ist eine gewaltsame und nur auf einen Punkt beschränkte. Sofern Descartes die Einwirkung dieser beiden Substanzen auf einander aus einem *influxus physicus* zu erklären versucht, fordert er, bei der Unmöglichkeit eines solchen, die Kritik heraus sowie die Versuche, eine Lösung dieser Schwierigkeit zu finden; sofern er, selbst schon der Schwierigkeit eines *influxus physicus* sich bewufst werdend, den *concursus Dei* zur Hilfe ruft, nähert er sich dem Occasionalismus, durch welchen seine nächsten Nachfolger, Geulincx und Malebranche, das Problem

zu lösen suchten, welches Descartes, oder vielmehr das hinter ihm stehende Mittelalter, dem denkenden Menschengeiste aufgegeben hatte.

4. Die Physik und Psychologie des Descartes.

Wenn es einem System der Naturerklärung zur Empfehlung gereicht, dafs es die Erscheinungen aus möglichst einfachen Voraussetzungen abzuleiten versucht, so kann die Physik des Descartes diesen Vorzug mehr als irgendein anderes, jemals aufgestelltes System für sich in Anspruch nehmen. Wenn wir aber sehen, wie eben dieses System die mannigfaltigen Naturerscheinungen des Festen und Flüssigen, der Schwere, des Magnetismus usw. aus jenen einfachen Voraussetzungen nur auf höchst kompliziertem, gezwungenem Wege und mit Hilfe der allergewagtesten Hypothesen zu erklären vermag, so werden wir dem darauf verwendeten Scharfsinn unsere Anerkennung nicht versagen, im übrigen aber einer Physik wie der des Descartes nur den Wert zuerkennen, gezeigt zu haben, dafs es unmöglich ist, auf dem von ihm versuchten mathematischen, d. h. apriorischem Wege die Probleme, welche die am lichten Tage geheimnisvolle Natur dem Menschengeiste aufgibt, in befriedigender Weise zu lösen.

Überaus einfach sind die Voraussetzungen des Descartes, denn abgesehen von der denkenden Substanz, welche nur im Kopfe des Menschen als ein ausdehnungsloses und daher nur punktuelles Wesen existiert, gibt es in der ganzen erschaffenen Welt, alle Nähen und alle Fernen erfüllend, nur eine einzige homogene, in allen ihren Teilen gleichartige Wesenheit, die Materie, deren einziges Attribut die Ausdehnung, und deren einzige Modi Bewegung und Ruhe sind; aus diesen drei Stücken, Ausdehnung, Bewegung und Ruhe, unternimmt es Descartes, alle Erscheinungen der Welt zu begreifen.

Die ausgedehnte Substanz erfüllt vollkommen gleichmäfsig alle Räume des Universums; einen leeren Raum gibt es nicht; wäre ein Gefäfs leer, so würden sich, wie Descartes sagt, seine Wände berühren müssen. Die Materie des Descartes ist also mit ihrer einzigen Qualität der Ausdehnung im Grunde nichts anderes als der Raum selbst, jedoch der Raum, vor-

gestellt als eine materielle, in allen ihren Teilen durch Austausch der Orte bewegliche Wesenheit, ähnlich dem *âkâça* der indischen Philosophie (vgl. mein System des Vedânta S. 249 fg.). Aus dieser einen Substanz, welche ihrem ganzen Wesen nach durch und durch nur Ausdehnung ist, besteht alles in der Natur, das Feste wie das Flüssige (Wasser, Luft, Äther), der Tisch vor mir ebensogut wie der ihn umspielende Luftraum; was beide unterscheidet, ist nur, dafs die Teile der Ausdehnung, welche den Tisch bilden, sich im Zustand der Ruhe befinden — es gibt, wie Descartes sagt, keinen festeren Leim in der Natur als die Ruhe —, während diejenigen Teile, welche ihn als Luft umgeben, nur darum jedem Druck und Stofs so leicht nachgeben, weil alle ihre kleinsten Partikeln sich mit grofser Geschwindigkeit um ihre eigene Achse drehen; sie sind beweglich, weil sie bewegt sind, ein Grund, den niemand gelten lassen wird; ein Ding kann sehr beweglich sein und sich dabei doch in vollkommener Ruhe befinden, und umgekehrt werden die in Drehbewegung befindlichen Korpuskeln, aus welchen nach Descartes die Luft besteht, einen Druck oder Stofs, wenn er in der Richtung ihrer Drehbewegung erfolgt, unterstützen, aber, wenn er in entgegengesetzter Richtung ausgeführt wird, ihn ebensosehr hemmen.

Die ausgedehnte, das ganze Universum erfüllende Substanz wurde ursprünglich aus ihrem Zustand der Ruhe von Gott in eine zweifache Bewegung versetzt, eine Bewegung im Grofsen, sofern ungeheure Massen um gewisse Mittelpunkte, welche jetzt durch die Sonne und die Fixsterne gebildet werden, zu kreisen begannen, und eine Bewegung im Kleinsten, sofern diese Massen sich in unsichtbar kleine Teilchen zerlegten, gleichsam zersprangen, von denen jedes sich mit grofser Geschwindigkeit um seine eigene Achse drehte. Hierdurch wurden alle ihre Ecken und Spitzen allmählich abgeschliffen, und es entstanden lauter kleine Kügelchen, so klein, dafs vielleicht in jedem Sandkorn eine Million derselben ist, welche sich mit grofser Geschwindigkeit drehen, während das von ihnen Abgeschliffene, Abgesplitterte und Abgeriebene, die Zwischenräume zwischen den Kügelchen ausfüllte, und zum Teil unzersprengt, etwa in Form von sphäri-

schen Tetraedern, in verhältnismäfsiger Ruhe blieb, während ein anderer Teil des durch die Drehung der Kügelchen Abgesplitterten und Abgeriebenen durch eben diese Drehung, die ja an der Peripherie der Kügelchen am schnellsten war, als abgesprengte Splitter und abgeriebener Staub eine noch viel gröfsere Geschwindigkeit erhielt, als die Kügelchen selbst eine solche besafsen.

Auf diese Weise entstehen aus derselben Materie drei nur durch die gröfsere oder geringere Geschwindigkeit ihrer Bewegung unterschiedene Elemente, welche das Feurige, Flüssige und Feste in der Natur bilden. Das erste Element besteht aus den durch die Drehung der Kügelchen abgesplitterten kleinsten Teilchen, welche unter allem die gröfste Geschwindigkeit besitzen, bei ihrer Kleinheit durch alles durchzuschlüpfen vermögen und sich schliefslich infolge der Kreisbewegung der grofsen Massen im Zentrum derselben ansammeln und das Feuer der Sonne wie auch der Fixsterne bilden. Das zweite Element besteht aus jenen sich mit grofser Geschwindigkeit drehenden Kügelchen und bildet die flüssigen Teile der Welt, vor allem den die Sonne wie auch die Fixsterne umkreisenden Himmelsozean. Das dritte Element wird gebildet aus den gröfseren, zwischen den Kügelchen in Ruhe bleibenden Massen, welche zusammenklumpen, dadurch noch mehr von ihrer Beweglichkeit verlieren und so das Feste, namentlich die feste äufsere Rinde der Erdoberfläche bilden. Die Erde wie auch die übrigen Planeten waren ursprünglich, ebenso wie die Sonne, von einem Ozean sie umkreisender Kügelchen umgeben, wurden dann von dem gröfseren, die Sonne umkreisenden Himmelsozean absorbiert, und so schwimmen die Erde und die übrigen Planeten in diesem die Sonne umkreisenden, aus dem zweiten Elemente bestehenden Ozean. Die Erde umkreist also die Sonne, wie Kopernikus bewiesen hatte, und bleibt dabei doch in Ruhe, wie die Kirche es verlangte und Descartes als ihr gehorsamer Sohn festhielt. Wie der schlafende Reisende in einem von Calais nach Dover fahrenden Schiffe ruht und doch zugleich bewegt wird, so ruht die Erde in dem Himmelsozean, wird aber zugleich mit diesem um die Sonne herumgeführt.

Überaus gezwungen ist die Art, wie Descartes die einzelnen Naturerscheinungen aus seinen Voraussetzungen ableitet. Das Feste soll sich von dem Flüssigen dadurch unterscheiden, daſs die Materie, aus welcher es besteht, sich in Ruhe befindet, wobei, wie schon oben gezeigt wurde, eine Verwechslung der Begriffe des Bewegten und Beweglichen begangen wird. Die Schwere der Körper erklärt Descartes aus dem Druck, welchen das die Erde umgebende, aus jenen Kügelchen bestehende zweite Element auf alles ausübt, was sich auf der Erdoberfläche befindet. Wie nämlich ein Wassertropfen in der Luft die runde Gestalt annimmt, weil alle seine hervorstehenden Teile von den umgebenden Kügelchen in ihn hineingestoſsen werden, so wird alles auf der Erdoberfläche auf diese zurückgedrückt. Der Magnet zieht das Eisen an, weil sich im Magneten schraubenartige, mit feinster Materie (vergleichbar dem Schwamm, dessen Poren mit Wasser gefüllt sind) erfüllte Windungen befinden, aus welchen diese leicht bewegliche Materie hervordringt, in die entsprechenden Gewinde des Eisens hineinschlüpft und so, wie eine Schraubenspindel die Schraubenmutter oder wie ein feststehender Korkzieher den Korkpfropfen, das Eisen an sich heranzieht. Diese Proben mögen genügen, um zu zeigen, zu welchen halsbrechenden, auch heute noch nicht verschmähten Kunstgriffen Descartes und mit ihm alle diejenigen ihre Zuflucht nehmen müssen, welche eine *actio in distans* leugnen, weil sie die Idealität des Raumes nicht begreifen.

Die Naturwidrigkeit der cartesianischen Anschauungen, wie sie aus dem Bestreben entsprangen, vorgefaſste Meinungen konsequent durchzuführen, treten am grellsten hervor, wo Descartes das Gebiet der organischen Natur betritt und hier zu Folgerungen gelangt, welche nicht nur jedes liebevollen Verständnisses für die Naturerscheinungen entbehren, sondern auch praktisch zu Konsequenzen führen, welche nicht anders als brutal genannt werden können. Alle Organismen, alle pflanzlichen, tierischen und menschlichen Körper sind nach Descartes bloſse Maschinen, nur daſs beim Menschen in diese Maschine die denkende Substanz als Seele eingesetzt ist; die Tiere haben keine Seele, sind also durch und durch bloſse

Maschinen, und wenn ein Tier schreit, weil man es schlägt, so bedeutet das nicht mehr als das Ertönen der Orgel, wenn man die Tasten niederdrückt. Wie sehr durch eine solche Theorie das Mitleid mit dem leidenden, der menschlichen Übermacht hilflos preisgegebenen Tiere abgestumpft wurde, zu welchen Versündigungen an der Tierwelt es führen mufste, bedarf keiner Ausführung, auch wenn die Behauptung übertrieben sein sollte, dafs die Cartesianer sich zeitweilig in geflissentlichen Tierquälereien ergangen hätten, nur um zu zeigen, dafs es ihnen mit dem Dogma des Meisters ernst wäre. — Sehen wir nun vorläufig noch von der menschlichen Seele ab und betrachten den Organismus des Menschen oder eines höher organisierten Tieres (Wirbeltieres, vielleicht mit Ausnahme der Fische, bei denen die Zirbeldrüse noch nicht sicher nachgewiesen ist), so ist ein solcher Organismus eine blofse, durch Druck und Stofs von aufsen bewegte und auf dieselbe Weise nach aufsen reagierende Maschine, welche durch die Zirkulation des zum Herzen strömenden und von ihm zurückströmenden Blutes in Bewegung erhalten wird. Das im Herzen erhitzte Blut steigt zum Gehirn auf, wird dort noch einer Filtration unterworfen, und die feinsten Produkte derselben, die Lebensgeister *(spiritus animales)*, sammeln sich in der Zirbeldrüse (*glans pinealis*, *conarium*, einem gerade in der Mitte des Gehirns befindlichen birnenförmigen, etwa erbsengrofsen, nicht wie die meisten übrigen Gehirnteile doppelt vorhandenen Organ) und verlaufen von dort einerseits durch die sensiblen Nerven in die Sinnesorgane, andererseits durch die motorischen Nerven in die einzelnen Muskeln. Die Sinnesnerven des Gesichts, Gehörs, Gefühls, Geschmacks, Geruchs empfangen von aufsen mechanische Anstöfse, welche durch die Lebensgeister zur Zirbeldrüse fortgepflanzt werden und von hier aus auch ohne Einwirkung der Seele nach Art der Reflexbewegungen, wie wir sagen würden (vgl. das von Descartes im Traité des passions de l'âme 1,13 gegebene Beispiel), in die Muskeln fortgeleitet werden und durch deren Kontraktion die Bewegung der Glieder veranlassen. Während beim Tiere dieser ganze Prozefs rein mechanisch verläuft, so wohnt beim Menschen ausdehnungs-

los in einem einzelnen Punkte der Zirbeldrüse die Seele, deren Funktion das Denken, d. h. das Urteilen, ist; in ihren bejahenden Urteilen besteht das Wollen, in ihren verneinenden das Nichtwollen, und diese Willensakte, wenn sie auch auf den Mechanismus der Körperbewegung keinen Einfluſs haben können, sollen doch, wie Descartes inkonsequenterweise annimmt, imstande sein, die Richtung der Bewegung, den Entschlieſsungen der Seele entsprechend, zu modifizieren. Die Verknüpfung einer neuen Vorstellung mit früher aufgetretenen durch Ideenassoziation, ebenso wie die Empfindungen und Erinnerungen, erklärt Descartes aus den Spuren, welche früher empfangene Eindrücke nicht in der Seele, sondern in den sie umgebenden Gehirnteilen hinterlassen haben. Indem solche Empfindungen durch die Lebensgeister mit Macht dem Herzen zuströmen, entstehen in diesem die Affekte, in welchen die Vorstellungen der Seele eine Verdunkelung erleiden. Am wenigsten ist dies der Fall bei der Bewunderung, welche im Gehirn entstehen soll, in höherem Grade bei den fünf übrigen Hauptaffekten, welche im Herzen ihren Sitz haben, und als welche Descartes die Liebe und den Haſs, das Verlangen, die Trauer und die Freude aufzählt und dadurch für die tiefer entwickelte Affektenlehre des Spinoza die Grundlage vorbereitet.

Wenn man die Widmung liest, mit welcher Descartes seine Meditationes an „die Dekane und Doktoren der heiligen theologischen Fakultät zu Paris“ übersandte, so wird man nicht zweifeln dürfen, daſs es ihm nicht nur darum zu tun war, für seine neuen Gedanken den Schutz einer so angesehenen Körperschaft zu erbitten, daſs er vielmehr selbst der Meinung war, der Sache der Kirche einen guten Dienst erwiesen zu haben. Diese Meinung war ein Irrtum. Die mittelalterlichen Gedanken von einem auſserweltlichen Gott und einer Seele als immaterieller Substanz, welche sich bei einem Albertus und Thomas in dem Zwielichte der biblischen und aristotelischen Lehre ganz stattlich ausnahmen, konnten die nähere Beleuchtung, welcher Descartes sie unterzog, nicht

vertragen; der mittelalterliche Theismus trug schon den Tod im Herzen, und dieser Tod heifst Pantheismus. Sobald man damit Ernst machte, die Einwirkung Gottes auf die Welt näher zu untersuchen, war es nicht zu vermeiden, dafs Gott mehr und mehr in alle Händel der Welt hereingezogen und verstrickt wurde, und hierzu gab das zweite grofse Problem, das Verhältnis der Seele zum Leibe, die nächste Veranlassung. Hatte schon Descartes neben seinem völlig unannehmbaren *influxus physicus* auch auf den beim Wechselverkehr zwischen Leib und Seele eingreifenden *concursus Dei* hingewiesen, so brauchte man diesen Gedanken nur weiter zu verfolgen, um zum System des Occasionalismus zu gelangen, welcher Gott für alles, was in der Welt geschieht, im gröfsten wie im kleinsten, und damit für alles Gute und alles Böse verantwortlich macht, und so kann man von Descartes zu Geulincx, von Geulincx zu Malebranche schrittweise verfolgen, wie Gott mehr und mehr in die Welt hineingleitet, bis er bei Spinoza ganz in derselben sich auflöst und verschwindet — bis der Theismus des Mittelalters als zu seiner natürlichen Konsequenz zum Pantheismus wurde, gegen welchen die Kirche, wie die Philosophie des Mittelalters beweist, beharrlich angekämpft hatte. Es ist daher begreiflich, wie schon der Cartesianismus, trotz dem entgegenkommenden Verhalten seines Urhebers, weil er die Keime zum Pantheismus in sich trug, bei den kirchlichen Autoritäten keine Gnade fand, wie sich dies schon bei Lebzeiten des Philosophen und mehr noch bald nach seinem Hinscheiden herausstellte. Schon 1656 verbot eine Synode protestantischer Theologen zu Dordrecht ihren Geistlichen die Lehre des Descartes, 1663 erfuhren seine Schriften die Ehre, von der römischen Kurie auf den *Index librorum prohibitorum* gesetzt zu werden, und 1671 wurde durch den von seinen Mätressen und den hinter ihnen stehenden Beichtvätern geleiteten Ludwig XIV. die Lehre des Descartes, des bedeutendsten Denkers, den bis auf den heutigen Tag die französische Nation aufzuweisen hat, an der Pariser Universität verboten.

— Aber es war zu spät; die durch die Analysen des Descartes aufgeregten Fragen liefsen sich nicht mehr be-

schwichtigen und trieben unaufhaltsam einer Fortentwicklung zu, deren wesentlichste Momente wir nunmehr zu verfolgen haben.

5. Der realistische Occasionalismus des Geulincx.

Kaum hatte Descartes seine Lehre von der denkenden und der ausgedehnten Substanz aufgestellt und den Einflufs beider auf einander, der Körperwelt auf das Vorstellungsleben der Seele und hinwiederum der Willensakte der Seele auf die mechanischen Vorgänge der Natur, aus einem *influxus physicus* beider Substanzen auf einander zu erklären versucht, als man auch schon auf den verschiedensten Seiten die Unmöglichkeit einer solchen Lösung des Problems innewurde und einen Ausweg beschritt, dessen Verwegenheit nicht auf die Dauer befriedigen konnte und nur geeignet war, die Schwierigkeit der Frage in helles Licht zu stellen. Man verfiel darauf, dafs das, was wir Ursache nennen, wenn der körperliche Vorgang einen geistigen, der geistige einen körperlichen zu verursachen scheint, gar nicht die eigentliche Ursache, sondern nur der Anlafs, die Gelegenheit *(occasio)* ist, auf welche hin die wahre Ursache eingreift, und diese wahre Ursache für jede Vorstellung in uns, für jede Veränderung aufser uns — denn eben wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein — ist Gott. Gott also ist es, der, wenn da draufsen ein Vogel vorbeifliegt, sofort und unausbleiblich in meiner Seele das Vorstellungsbild des Vogels erzeugt, und wenn der Mörder den Willen hat zu morden, so ist es Gott, welcher den Mordanschlag ausführt. Dies ist die Theorie des Occasionalismus, und weder seine moralischen Bedenken noch die Herabwürdigung Gottes, welche darin lag, sein Wesen mit allen kleinen und kleinsten Vorgängen zu verflechten, schreckte eine gröfsere Anzahl von Cartesianern davor zurück, diesen Weg als den einzig gangbaren einzuschlagen.

Der erste namhafte Vertreter dieses Occasionalismus ist Arnold Geulincx, geboren 1625 zu Antwerpen, welcher seine philosophische Ausbildung unter dem Cartesianer Philippi zu Löwen erhielt und ebendaselbst eine Reihe von Jahren an einem Pädagogium wie auch an der Universität vor einem

grofsen Kreise von Zuhörern wirkte. Wahrscheinlich war es seine feindliche Stellung gegenüber der Scholastik, welche ihn nötigte, 1658 Löwen zu verlassen. Er wandte sich nach Leyden, wo er zum kalvinischen Protestantismus übertrat, in äufserster Dürftigkeit lebte, seit 1663 an der Universität viel-besuchte, aber wenig einträgliche Vorlesungen hielt und schon 1669 starb. Seine vier Hauptschriften, eine *Logica*, *Ethica*, *Metaphysica* und *Physica*, wurden teilweise erst nach seinem Hinscheiden veröffentlicht.

Wie ist es möglich, so fragte er sich, dafs Leib und Seele sich gegenseitig beeinflussen? Schon Geulincx, wie später wieder Leibniz, verglich dieselben mit zwei Uhren, welche immer die gleiche Zeit zeigen, entweder weil sie durch einen Mechanismus mit einander verbunden sind, oder weil beim Fortrücken des einen Zeigers auch der andere jedesmal von einer unsichtbaren Hand weitergeschoben wird, oder weil beide Uhren von einem Künstler so genau angefertigt und zu Anfang gleichgestellt sind, dafs sie immerfort dieselbe Zeit zeigen, *idque absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est,* wie Geulincx sagt — wegen einer zwischen Leib und Seele bestehenden „prästabilierten Harmonie“, wie Leibniz diesen, auch von ihm vertretenen kuriosesten aller philosophischen Einfälle benannt hat. Was Geulincx betrifft, so erklärt er den ersten der drei erwähnten Erklärungsversuche, den *influxus physicus*, für unmöglich; hinsichtlich des zweiten und dritten hat er sich nicht deutlich darüber ausgesprochen, ob er glaubt, dafs Gott die Übereinstimmung zwischen Geistigem und Körperlichem durch unmittelbares Eingreifen in jedes einzelne Ereignis bewirke, oder uranfänglich einmal für alle Male hergestellt habe.

Wie zwischen Seele und Leib, so ist nach Geulincx auch zwischen allen andern Verhältnissen der Welt der kausale Zusammenhang nur ein scheinbarer, auch bei ihnen ist Gott das wahre und eigentliche Agens. Diese Auffassung, so wunderlich sie auf den ersten Blick erscheint, kommt doch in gewissem Sinne dem wahren Sachverhalte sehr nahe. Die

Ursache ist überall nur die Gelegenheit, auf welche hin das allgegenwärtig hinter der Erscheinungswelt stehende wahre Agens als Wirkung hervortritt, nur dafs dieses Agens nicht Gott ist, dessen heiliger Name nur als Urgrund und Endziel des moralischen Handelns beibehalten werden kann, sondern vielmehr ein gegengöttliches Prinzip, der Wille zum Leben, welcher als Wirkung hervortritt, sobald die Ursache ihm dazu Gelegenheit gibt, indem sie das seinem Hervortreten entgegenstehende Hindernis hinwegräumt. Wenn ich einen Stein in der Hand halte und die Hand öffne, so fällt der Stein in gerader Richtung zur Erde. Hier haben wir zwei Vorgänge, die sich öffnende Hand und den fallenden Stein, welche als Ursache und Wirkung mit einander verbunden sind. Aber das Öffnen der Hand ist nur die Gelegenheit, auf welche hin die in dem Stein verkörperte Naturkraft der Schwere als Wirkung hervortritt, und ebenso ist das Motiv zum Öffnen der Hand die blofse Gelegenheit, auf welche hin als Wirkung die Hand sich öffnet. Hingegen besteht zwischen der Schwere des Körpers und seiner Fallbewegung nicht Kausalität, sondern Identität, und ebenso ist das innere Wollen identisch mit dem Öffnen der Hand, als welches es in Raum und Zeit sich manifestiert. Dafs hierbei unter Wollen nicht blofse Vorsätze, Absichten, Entschlüsse zu verstehen sind, sondern derjenige innere Vorgang, welcher äufserlich als die sich bewegende Hand sichtbar wird, mag hier nur bemerkt werden und wird im weiteren Verlaufe seine nähere Erklärung finden.

Was aber Geulincx betrifft, so kommt sein Schwanken, ob die Vermittlung Gottes zwischen Geist und Körper bei jedem einzelnen Vorgang stattfindet, oder ob die Übereinstimmung zwischen beiden schon bei der Schöpfung für alle Zukunft festgestellt war, auch in seiner Ethik zum Ausdruck. Sofern er als Cartesianer das Wollen mit dem bejahenden, das Nichtwollen mit dem verneinenden Urteil identifiziert, besitzt die Seele Freiheit des Wollens und hat nur über die Ausführung der Willensakte durch den Körper keine Gewalt, mufs sie vielmehr Gott überlassen, der sich aber bei dieser Ausführung an die Entschlüsse der Seele

bindet, welche sonach auch den Körper, wenn auch nur auf dem Umwege über Gott, frei regieren kann. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, daſs Geulincx ethische Vorschriften gibt und seine vier Kardinaltugenden, *diligentia*, Beachtung der Vernunftgebote, *oboedientia*, Gehorsam gegen dieselben, *justitia*, Gerechtigkeit, und *humilitas*, Demut, bestehend in der Selbsterkenntnis *(inspectio sui)* und der Selbstgeringschätzung *(despectio sui)*, aufzustellen vermag. Ist hingegen alles Erkennen und Handeln schon bei der Schöpfung im voraus festgestellt, so ist eine unvermeidliche Folge eine absolute Prädestination, wie sie dem Geulincx nach seinem Übertritt zum Kalvinismus nahelag und eine demütige Ergebenheit in den Weltlauf zur Folge hatte, wie eine solche in dem Wahlspruche des Geulincx zum Ausdrucke kommt: *ubi nihil vales, ibi nihil velis*, „wo du nichts vermagst, da sollst du auch nichts wollen“.

6. Der idealistische Occasionalismus des Malebranche.

Wenn wir hier und in der Folge unter Idealismus die Lehre verstehen, daſs alles, was wir von der Welt wissen und je wissen werden, nie etwas anderes ist und sein kann als eine Reihe von Vorstellungen in unserm Bewuſstsein, so ist eine solche Lehre für jeden, der aus dem Kinderschlafe des besinnungslosen empirischen Glaubens an die Realität der Auſsenwelt zur philosophischen Besonnenheit erwacht ist, eine so einleuchtende, jeder weiteren Forschung als Grund und Ausgangspunkt dienende Überzeugung, daſs man sich nicht wundern wird, wenn der Idealismus auch durch die härteste Schale des auf der Naturbestimmung unseres Intellekts beruhenden und durch traditionelle Vorurteile noch mehr genährten Realismus immer wieder und wieder zum Durchbruche kommt. Einen Fall dieser Art, den ersten in der seit 1600 aufblühenden neueren Philosophie, bildet die Weltanschauung des Malebranche, welcher in dem Streben, Philosophie und Religion zu versöhnen, seinen philosophischen Idealismus mit dem altsemitischen, vom Christentum übernommenen Realismus dadurch verbindet, daſs er den Gegen-

satz zwischen beiden durch den damals als Losung des Tages immer weitere Kreise ziehenden Occasionalismus überbrückt.

Nicole Malebranche wurde geboren 1638 zu Paris als jüngstes Kind einer zahlreichen Beamtenfamilie. Seine schwächliche Gesundheit und eine krankhafte, nur durch äufserste Mäfsigkeit und Zurückgezogenheit zu überwindende Anlage, sowie die Neigung seines Gemütes führte ihn der Theologie zu, ohne dafs er in deren Studium auf der Sorbonne rechte Befriedigung zu finden vermochte. Mit 21 Jahren trat er in die *Congrégation des Pères de l'Oratoire* ein, eine vom Kardinal Berulle gegründete, dem Augustinismus und Cartesianismus geneigte Gesellschaft, welche die philosophische Begründung der christlichen Lehre als Ziel verfolgte. Ein Zufall führte ihn 1664 auf den soeben posthum erschienenen *Traité de l'homme* des Descartes, dessen Lektüre ihn auf das tiefste ergriff und veranlafste, das folgende Jahrzehnt dem Studium der cartesianischen Philosophie zu widmen. Als Frucht dieser Studien erschien 1674 sein berühmtes Hauptwerk *De la recherche de la vérité*, welches nicht ohne Widerspruch von seiten angesehener Männer, wie Arnauld, Bossuet und Fénélon, blieb und ihn zu einer Reihe von Gegenschriften veranlafste, in welchen er seinen Standpunkt zu wahren und näher zu begründen strebte. Zu den berühmten Männern, welche seine Bekanntschaft suchten, gehörte auch der englische Philosoph Berkeley, mit welchem er, schon alt und hinfällig, 1715 im Alter von 77 Jahren eine Unterredung hatte, und es wird erzählt, dafs er kurze Zeit darauf gestorben sei infolge der Aufregung, in welche ihn dieses Gespräch versetzt habe. Vielleicht war ihm durch Berkeleys Einwendungen zum Bewufstsein gekommen, dafs die wahre Konsequenz seines eigenen Systems zu Anschauungen führen mufste, wie sie Berkeley ihm gegenüber geltend gemacht hatte.

Wenn der Cartesianismus zwei von einander völlig unabhängige und sich gegenseitig ausschliefsende Substanzen angenommen hatte, wenn sodann der Occasionalismus jeden direkten Einflufs der Ausdehnung auf das Denken, des Denkens auf die Ausdehnung geleugnet und nur durch die Vermittlung Gottes zugelassen hatte, so mufste man sich fragen,

mit welchem Rechte man aufser der geistigen Welt der Ideen, auf die wir in unserm Erkennen wie in unserm Wollen beschränkt bleiben, und aufser Gott als den Urheber dieser geistigen Welt überhaupt noch auf der andern Seite eine gleichfalls von Gott abhängige materielle Welt, die wir nie kennen lernen können, in die wir nie einzugreifen vermögen, als die völlig überflüssige Dublette der geistigen Welt annehmen dürfe, da ja alles, was die Welt der Ausdehnung in der Welt des Denkens durch Vermittlung Gottes bewirken sollte, in ihr auch durch Gott allein gewirkt werden konnte. Offenbar wurde neben der göttlichen Allmacht und den von ihr abhängigen Phänomenen des Erkennens und Wollens innerhalb der geistigen Welt der Ideen jene nie erwiesene und nie erweisbare materielle Welt zu einem völlig bedeutungslosen Anhängsel, welches man als ein solches mit vollem Rechte hätte leugnen dürfen, wodurch man zu einem konsequent in sich zusammenhängenden Idealismus gelangt sein würde. Dieser Konsequenz sehen wir die Philosophie in Malebranche zutreiben, und was ihn hinderte, dieselbe zu ziehen, das war, neben dem uns allen angeborenen und durch die Philosophie zu überwindenden Realismus, der überkommene Kirchenglaube, welcher mit dem Alten Testament die Schöpfung einer materiellen Welt und mit Augustinus die Erhaltung und Regierung derselben als ein fortgesetztes Schöpferwerk Gottes anzusehen lehrte.

Malebranche ist sich vollkommen darüber im klaren, dafs wir mit allem unserm Erkennen und Wollen auf die geistige Welt beschränkt bleiben *(les âmes ne peuvent voir les corps de dehors, que par des idées, qui les représentent)* und dafs alle ihre Phänomene nicht nur von Gott abhängig sind, sondern sogar sich innerhalb des göttlichen Wesens selbst vollziehen *(il faut se souvenir, qu'il est absolument nécessaire, que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés).* Gott ist ihm das allein vorhandene Wesen, das Wesen überhaupt, das Sein schlechthin und ohne alle Beschränkung. Er ist einerseits als Subjekt des Erkennens die Weltvernunft *(la raison universelle)* und andererseits als Objekt für diese Weltvernunft eine Welt der Ideen, zu welchen sich das unendliche

göttliche Wesen entfaltet. Sie sind alle bloſse Limitationen des göttlichen Wesens selbst. Entsprechend der von Descartes behaupteten ausgedehnten Substanz und der Einzeldinge als ihrer Modi schildert Malebranche seine Welt der Ideen: Die Grundidee *(l'idée primordiale)* ist die Idee der Ausdehnung, die intelligible Ausdehnung *(l'étendue intelligible)*, von welcher alle andern Ideen, d. h. alles, was wir von einer Welt wissen und wissen können, ebenso abhängig ist, wie nach Descartes die realen Dinge von der realen Ausdehnung. Wir alle partizipieren vermöge unseres objektiven Daseins an dieser Welt der Ideen, wie wir andererseits als Subjekte des Erkennens an der göttlichen Weltvernunft partizipieren. Gott ist der Ort der Geister, welcher alle unsere Geister so umschlieſst, wie der Raum unsere Körper *(il est le lieu des esprits de même que les espaces sont le lieu des corps)*; und wie Gott die Ideen als sein eigenes Wesen anschaut, so schauen auch wir alle Dinge nur in Gott, *nous voyons toutes choses en Dieu*, wie der berühmte Ausspruch des Malebranche (Recherche III, 2,6) lautet. Wie in unserer Seele, so sind auch in dem göttlichen Subjekt Erkennen und Wollen eng verbunden; aber während Gott alle Ideen erkennt und alle will und liebt, so ist unser Erkennen und Wollen nur beschränkt; wir erkennen die Ideen nur teilweise: *toutes les idées particulières, que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du créateur, comme tous les mouvements de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le créateur* (Recherche III, 2,6). Aber darauf, daſs wir den Teil für das Ganze halten, beruht aller Irrtum; und darauf, daſs wir die Ideen nur teilweise auf Unkosten der übrigen wollen, beruht alle Sünde, welche als Erbsünde uns schon von Adam überkommen ist. Da unser Erkennen und Wollen nur ein Teil des göttlichen Erkennens und Wollens ist, so scheint es, daſs wir nicht anders wollen können als Gott will, und doch haben wir die Freiheit, uns von dem göttlichen Willen, der immer nur das Ganze will, abzukehren und zu dem Einzelnen hinzuwenden, aber diese unsere Freiheit ist unbegreiflich, ist ein Mysterium: *la liberté est un mystère.* Die ethische Aufgabe des Menschen kann nur darin bestehen, daſs wir nicht mehr das Einzelne,

sondern, wie Gott, das Ganze wollen und lieben und, da dieses Ganze Gott selbst ist, darin, daſs wir nicht mehr uns selbst, sondern Gott lieben.

Wenn man dieses konsequent in sich zusammenhängende idealistische System des Malebranche betrachtet, so muſs man sich wundern, daſs er, der Tradition zuliebe, neben seiner idealen Welt noch eine reale Welt der Ausdehnung und ihrer Bewegung, von der wir nichts wissen und auf die wir nicht wirken können, in der Weise des Descartes festhielt und mit seiner idealen Welt durch den Salto mortale des Occasionalismus verknüpfte.

Wenn Malebranche die Verwandtschaft mit der Lehre des Spinoza, den er um 38 Jahre überlebte, durch die Behauptung ablehnte, daſs er selbst nur lehre, die Welt sei in Gott, während *le misérable Spinoza* behaupte, Gott sei in der Welt, so dürfte, wenn man den Unterschied, welchen Spinoza zwischen der *natura naturans* und der *natura naturata* macht, nicht übersieht, der Pantheismus beider Philosophen auf dasselbe hinauslaufen (vgl. besonders darüber Spinozas Äuſserung an Oldenburg, Epist. XXI: *Omnia, inquam, in Deo esse, et in Deo moveri cum Paulo affirmo, etc.*).

III. Der Idealrealismus des Spinoza.

1. Vorbemerkungen.

Während Descartes, Geulincx und Malebranche nur noch einen Ehrenplatz in der Geschichte der Philosophie beanspruchen können, erstreckt sich der Einfluſs des Spinoza noch bis in die Gegenwart hinein, nicht nur auf diejenigen, welche ihn aus *esprit de corps* als einen ihrer Leute verehren, sondern auch auf den viel weiteren Kreis aller derjenigen, welche heute noch dem Idealrealismus oder, was dasselbe bedeutet, dem psycho-physischen Parallelismus huldigen, einer Richtung, auf welche Kant stark genug eingewirkt hat, um das Zwingende seiner Beweise anzuerkennen, und doch nicht stark genug, um die Heilung von der uns allen angeborenen Krankheit des Realismus zu vollbringen.

Der Vater dieser Richtung ist Spinoza, welcher nicht mehr mit Descartes drei Substanzen, eine unerschaffene und zwei erschaffene, annahm, sondern durch schärfere Fassung des Substanzbegriffes zu der Überzeugung gelangte, dafs es nur eine Substanz geben könne, welche er Gott nannte, und welche sich uns in zweifacher Weise, unter dem Attribute der *Extensio* und unter dem der *Cogitatio*, offenbart. Gott unter dem Attribute der *Extensio* ist ihm die Gesamtheit aller in Raum und Zeit existierenden körperlichen Dinge, während er unter Gott unter dem Attribut der *Cogitatio* die Gesamtheit aller Ideen dieser körperlichen Dinge, mit andern Worten, die ganze Welt als Vorstellung versteht. Zwischen diesen beiden Welten, in deren jeder das göttliche Wesen voll und ganz zur Erscheinung kommt, besteht nach Spinoza kein Zusammenhang, sondern ein durchgängiger Parallelismus, eine unfehlbare Übereinstimmung, ja in gewissem Sinne eine vollständige Identität, welche eben darauf beruht, dafs in jeder der beiden Welten das eine und mit sich identische göttliche Wesen sich entfaltet und für uns darlegt.

Die wahre und endgültige Widerlegung des Spinozismus ist der Kantianismus. Was Spinoza seinen Deus nennt, das ist für Kant das Ding an sich, und der Unterschied zwischen diesen beiden gröfsten Systemen der neueren Philosophie besteht wesentlich darin, dafs das eine an sich seiende göttliche Wesen nach Kant nur in der einen Welt als Vorstellung zur Erscheinung kommt, während Spinoza zwei Erscheinungsformen dieses göttlichen Wesens annimmt, die Welt der Vorstellung, über welche wir bei allem Erkennen nie hinausgelangen können, und die körperliche Welt, von der wir nichts wissen und nie etwas wissen können, und welche daher bei Spinoza und allen seinen Nachfolgern neben der Welt der Vorstellung als deren völlig überflüssige Verdoppelung nebenherläuft. Demgegenüber hat Kant bewiesen, dafs die Körperwelt in Raum und Zeit, die ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen berühre, in der Form, wie wir sie kennen, durch und durch nur Vorstellung für unser Bewufstsein ist; seine Philosophie hat gezeigt, dafs die Körperlichkeit der Dinge nur die Form ist, welche das Seiende

annimmt, um für ein Bewuſstsein wie das unsere zur Vorstellung zu werden; das Ding selbst, welches wir sehen und betasten, ist und bleibt, was wir auch immer unternehmen mögen, um es genauer kennen zu lernen, immer nur Vorstellung in unserm Bewuſstsein, und der hat den tiefen Sinn der kantischen Philosophie noch nicht begriffen, welcher unterscheidet zwischen der Vorstellung des Dinges und dem Dinge selbst, denn eben dieses Ding selbst ist und bleibt nur Vorstellung unseres Bewuſstseins. Darum sind die Dinge aber doch nicht bloſse subjektive Phantome, vielmehr haben sie alle eine ungeheure Realität, aber diese ihre Realität ist durchaus verschieden von der körperlichen Ausbreitung in Raum und Zeit, als welche sie für uns zur Erscheinung kommt, indem sie als Vorstellung in unserm Bewuſstsein sich darstellt.

Es hat lange gedauert, bis man anfing, diesen eigentlichen Sinn der Lehre Kants zu begreifen. Seine Beweise für die Idealität der Erscheinungswelt wurden, wenigstens von dem urteilsfähigeren Teil seiner Nachfolger, als unwiderleglich anerkannt, und doch vermochte man nicht, sich von dem uns allen eingefleischten Realismus loszumachen, und so griff man zum Idealrealismus des Spinoza zurück, nach welchem alles in der Welt doppelt vorhanden ist, das eine Mal als Vorstellung in unserm Bewuſstsein, das andere Mal als ein reales Ding auſser unserm Bewuſstsein.

Der erste, welcher über den von Fichte übertriebenen und dadurch verdorbenen kantischen Idealismus zum Idealrealismus des Spinoza zurückgriff, war Schelling, welcher den so lange verkannten Spinoza zu Ehren brachte, indem er dessen Grundanschauung in neuer Aufmachung und unter verändertem Namen vortrug, wobei er nicht mehr von Gott und seinen beiden Attributen der Ausdehnung und des Denkens redete, sondern an seine Stelle das Absolutum mit seinen beiden Polen des Realen und des Idealen setzte. Ihm folgte darin Schleiermacher, während Eduard von Hartmann, in Schellings Fuſstapfen tretend und dessen idealrealistische Grundanschauung mit Hegels Idee und Schopenhauers Wille zu einer äuſserlich imposanten, innerlich völlig unhaltbaren

Fusion vereinigend, an Stelle des Absolutum sein Unbewuſstes und an Stelle des Realen und Idealen Schopenhauers Willen und Hegels Idee setzte und so Schelling, Schopenhauer und Hegel zum „philosophischen Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts“ verknüpfte. Folgendes Schema mag diesen Zusammenhang vergegenwärtigen.

Spinoza:	*Deus*	
	Extensio	*Cogitatio*
Schelling:	Das Absolutum	
	realer Pol	idealer Pol
E. v. Hartmann:	Das Unbewuſste	
	der Wille (Schopenhauer)	die Idee (Hegel).

Die Kritik aller drei Richtungen läſst sich am kürzesten dadurch bewerkstelligen, daſs man bei allen dreien den einen der beiden Flügel abschneidet, und welchen von beiden, darüber kann kein Zweifel bestehen. Es ist nicht wahr, daſs wir auſser der Erscheinungswelt (der *Cogitatio*, dem Idealen, der Idee) noch eine zweite, ihr parallel gegenüberstehende Welt (der *Extensio*, des Realen, des Willens) kennen, und da wir sie nicht kennen, so sollte von ihr füglich auch nicht die Rede sein, und es bleibt von dem ganzen Aufbau nur der groſse, von allen tieferen Denkern der Vergangenheit gefühlte und intuitiv erfaſste, aber erst von Kant wissenschaftlich erwiesene Gegensatz zwischen dem Ding an sich (*Deus*, Absolutum, Unbewuſstes) und seiner Erscheinung (*Cogitatio*, Ideales, Idee) übrig.

Spinozas Persönlichkeit wird als eine der edelsten, freiesten, charaktervollsten Erscheinungen, welche die Geschichte der Philosophie kennt, auch für alle Zukunft ein leuchtendes Vorbild bleiben, aber sein System des Idealrealismus ist durch den kantischen Idealismus wissenschaftlich überwunden und antiquiert. Und auch die Religion kann nur bestehen, wenn man mit Veda und Vedânta, mit Parmenides und Platon, mit Kant und Schopenhauer diese Welt als eine bloſs subjektive,

die wahre Realität uns verbergende Erscheinung begreift, während hingegen der Spinozismus, welcher die Welt in Raum und Zeit als real bestehen läfst, ebensowenig wie der Materialismus, über dieselbe hinauszuführen vermag, so sehr auch Schleiermacher bemüht gewesen ist, die Religion von diesem Standpunkte aus zu retten, und so erhebend auch die Worte sind, welche er dem Andenken Spinozas widmet: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstofsenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.“

2. Spinozas Leben und Schriften.

Baruch de Spinoza (das *de* deutet nicht auf adelige Abkunft, sondern auf das Städtchen hin, aus welchem die Familie sich herschrieb) oder *Benedictus de Spinoza*, wie er sich in seinen Schriften nannte, wurde geboren zu Amsterdam am 24. November 1632 als Sohn einer aus Portugal eingewanderten jüdischen Familie, welche in Amsterdam zu mäfsigem Wohlstande gelangt war. Der talentvolle Knabe wurde zum Rabbinerberufe bestimmt und zur Ausbildung der jüdisch-portugiesischen Schule zu Amsterdam übergeben, unter deren Lehrern der Rabbi *Saul Levi Morteira* hervorragte, welcher die hohen Gaben des Knaben erkannte und ihn zu einer Säule der Synagoge heranzubilden hoffte. Hier studierte Spinoza, nachdem er des Hebräischen mächtig geworden war, das Gesetzbuch Mose's und die Propheten, wie auch den Talmud, entdeckte aber in den Büchern des Alten Testaments schon als fünfzehnjähriger Knabe Widersprüche und Probleme, die ihm niemand lösen konnte, wodurch sein Glaube ins Wanken geriet. Da er weder bei Maimonides noch bei den „kabbalistischen Schwätzern“, wie er sie in Tractatus theologico-politicus

nennt, die Aufschlüsse fand, welche er suchte, wandte er sich den Werken des Descartes zu, nachdem er das zu ihrem Studium erforderliche Lateinische in der Lateinschule des Arztes *Franz van den Ende* gelernt hatte, welcher als tüchtiger Philologe geschätzt wurde, aber auch als Freigeist in dem Rufe stand, in die Herzen seiner Schüler den Samen des Atheismus zu streuen, daher vor seinem Einflusse vielfach gewarnt wurde. In der Folge verliefs van den Ende Amsterdam und wandte sich nach Paris, wo er in eine politische Verschwörung verwickelt und als Landesverräter gehenkt wurde. Die Glaubenszweifel des jungen Spinoza, sein Umgang mit Arminianern und Mennoniten und seine Zurückhaltung von der Teilnahme am jüdischen Kultus konnten in den Kreisen der jüdischen Gemeinde nicht unbemerkt bleiben. Er wurde von den Vorstehern der Synagoge vorgeladen, wobei zwei junge Leute, die ihn auszuforschen versucht hatten, als seine Ankläger auftraten; auch der Rabbi Morteira soll dabei erschienen sein und vergebens versucht haben, den Schüler, auf den er so grofse Hoffnungen gesetzt hatte, auf den rechten Weg zurückzuleiten. Erfolglos wie dieses Verhör blieb auch der Versuch, den begabten Jüngling durch das Anerbieten eines Jahresgehalts von tausend Gulden der jüdischen Gemeinde zu erhalten; und das Attentat eines Fanatikers, dessen Dolch nur sein Gewand durchbohrte, trug nur dazu bei, Spinoza noch mehr seinen Glaubensgenossen zu entfremden; vielleicht suchte er schon damals bei einem Freunde aufserhalb Amsterdams Zuflucht vor weiteren Verfolgungen. Jetzt beschlofs der Rat der Synagoge, den Abtrünnigen aus der jüdischen Gemeinde auszustofsen, indem er am 27. Juli 1656 den *Cherem*, den grofsen Bann über ihn verhängte. Das noch erhaltene Dokument lautet wie folgt: „Die Herren des Vorstandes tun euch zu wissen, dafs sie, längst kundig der schlimmen Gesinnungen und Handlungen des Baruch de Espinosa, durch verschiedene Mittel und auch durch Versprechungen bemüht waren, ihn von seinen bösen Wegen abzulenken. Da sie aber nichts ausrichten konnten, im Gegenteil täglich immer neue Kenntnis von seinen durch Tat und Wort bekundeten entsetzlichen Irrlehren und Freveln erhielten und

dafür viele glaubwürdige Zeugen hatten, welche in Gegenwart des genannten Espinosa ihr Zeugnis ablegten und ihn überführten, so haben sie dies alles vor den Herren Rabbinern geprüft und mit deren Zustimmung die Ausstoſsung des genannten Espinosa aus dem Volke Israel beschlossen und belegen ihn mit folgendem Cherem. Nach dem Urteile der Engel und dem Beschlusse der Heiligen bannen, verstoſsen, verwünschen und verfluchen wir den Baruch de Espinosa mit der Zustimmung Gottes und dieser heiligen Gemeinde im Angesichte der heiligen Bücher der Thora und der sechshundertdreizehn Vorschriften, die darin geschrieben sind: mit dem Banne, womit Josua Jericho gebannt, mit dem Fluche, womit Elisa die Knaben verflucht hat, mit allen Verwünschungen, die im Gesetze geschrieben stehen. Er sei verflucht bei Tag und sei verflucht bei Nacht! Er sei verflucht, wenn er schläft, und sei verflucht, wenn er aufsteht! Er sei verflucht bei seinem Ausgang und sei verflucht bei seinem Eingang! Der Herr wolle ihm nie verzeihen! Er wird seinen Grimm und Eifer gegen diesen Menschen lodern lassen, der mit allen Flüchen beladen ist, die im Buche des Gesetzes geschrieben sind. Er wird seinen Namen unter dem Himmel vertilgen und ihn zu seinem Unheil von allen Stämmen Israels trennen mit allen Flüchen des Firmaments, die im Buch des Gesetzes stehen. Ihr aber, die ihr an Gott eurem Herrn festhaltet, möget alle leben und gedeihen! Hütet euch, daſs niemand ihn mündlich oder schriftlich anrede, niemand ihm eine Gunst erweise, niemand mit ihm unter einem Dach, niemand vier Ellen weit von ihm verweile, niemand eine Schrift lese, die er gemacht oder geschrieben!“

Nach der biographischen Skizze des Haager lutherischen Geistlichen Jean Colerus (erschienen 1706) hätte Spinoza bei Verhängung des Fluches schon auſserhalb Amsterdams gewohnt, nach den Mitteilungen des Comte de Boullainvilliers (1731) wäre er auf Betreiben der von Morteira angeführten Rabbinen in edlem Bündnisse mit der protestantischen Geistlichkeit vom Magistrate von Amsterdam zu einer Ausweisung für einige Monate *(à un exil de quelques mois)*, vermutlich bis die erste Aufregung sich gelegt haben würde, verurteilt

worden. Feststeht, daſs er von 1656—1660 im Landhause eines Freundes „*sur la route d'Amsterdam à Auverkerke*“ gewohnt hat und mit diesem 1660 nach Rijnsburg (unweit Leyden) übersiedelte, wo er bis 1663 zwei Zimmer in einem kleinen Hause abseits des Ortes bewohnte, die man durch Aufstellung einer Drechselbank in dem einen und durch Zusammenbringung der Bücher, welche, in andern Exemplaren, von Spinoza besessen wurden, etwas kümmerlich zum Andenken an den Philosophen wieder eingerichtet hat.

Rijnsburg war damals der Hauptsitz einer aus Arminianern und Mennoniten bestehenden und nach ihren Versammlungen *(collegia)* sich als Collegianten bezeichnenden sektirerischen Gemeinde. Unter ihnen hatte Spinoza seine Freunde, wie denn auch manche, in Amsterdam wohnende, Naturforscher und Ärzte, namentlich der ihm treu ergebene Simon de Vries und der als Herausgeber von Spinozas Schriften verdiente Arzt Ludwig Meyer zu ihm hielten. Diesen Freunden teilte er teils mündlich in Rijnsburg, teils brieflich nach Amsterdam seine Gedanken mit, welche zu Anfragen und Diskussionen Anlaſs boten, und so entstanden in dem erst Dreiſsigjährigen zu Rijnsburg die ersten Entwürfe seines später in der Ethik ausgearbeiteten Systems. Daneben erteilte er gelegentlich jungen Leuten, die er für seine eigenen Gedanken noch nicht reif glaubte, Privatunterricht in der Philosophie des Descartes; so namentlich jenem Albert Burgh, welcher später nach Rom kam und (ähnlich dem Mortimer in Schillers Maria Stuart), geblendet vom Gepränge des päpstlichen Kultus und vom Weihrauch umnebelt, sich verleiten lieſs, dem von seinen Vätern mit Blut erkauften Protestantismus abzuschwören und nicht nur selbst in dem Schoſs der sich für alleinseligmachend haltenden Kirche seine Zuflucht zu suchen, sondern auch in einem Briefe aus Florenz vom 3. September 1675 seinem Lehrer Spinoza dasselbe zumutete und von diesem gebührend abgefertigt wurde (Spinozae Epistolae 73 et 74). Für einen andern Schüler, wie es scheint einen Leydener Studenten der Theologie namens Casearius, hat Spinoza das zweite und teilweise dritte Buch der *Principia* des Descartes nach der in der Geometrie üblichen Methode bearbeitet. Dieses

Werk, auf Bitten seiner Freunde durch einen vorangeschickten ersten Teil ergänzt und seinem Freunde Meyer zur Veröffentlichung übergeben, erschien zu Amsterdam im Herbste 1663 unter dem Titel: *Renati Des Cartes principiorum philosophiae Cartesianae pars I et II, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza, Amstelodamemsem, accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica*, und ist die einzige Schrift geblieben, welche bei Lebzeiten des Spinoza unter dessen Namen veröffentlicht worden ist.

Um seinen in Haag wohnenden zahlreichen Freunden näher zu sein, siedelte Spinoza nach Voorburg, einem Vororte östlich von Haag, über, wo er 1663—1669 wohnte, bis er seit 1669 in Haag selbst bei der Witwe van de Werve sich in Pension gab, und als er bemerkte, dafs die Ausgaben seine aus dem Schleifen optischer Gläser erzielten Einnahmen überstiegen, bei dem Maler van der Spijck an der Paviljoensgracht ein bescheidenes Zimmer bezog, welches er von 1671 bis zu seinem am 21. Februar 1677 erfolgten Tode bewohnte, indem er seine Beköstigung in der Regel selbst in der einfachsten Weise besorgte. Anerbietungen von Geld, wie sie ihm öfter von seinen Freunden gemacht wurden, pflegte er abzulehnen oder auf ein geringeres Mafs zu reduzieren. Als sein Freund Simon de Vries ihn zum Universalerben einsetzen wollte, verbat es Spinoza, da de Vries zwar keine eigene Familie, aber einen Bruder in Schiedam hatte. Als nach dem Tode von Spinozas Vater die Schwestern des Philosophen, Rebecca und Mirjam, alles versuchten, um ihn von der Erbschaft auszuschliefsen, erzwang er gerichtlich die Anerkennung seiner Ansprüche, verzichtete aber sodann freiwillig auf dieselben und begnügte sich damit, ein einziges Bett aus der Erbschaft zu erhalten. Im Jahre 1673 liefs der freidenkende Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz unserm Philosophen, der ihm aus der Lektüre der *Principia philosophiae Cartesianae* bekannt geworden war, eine ordentliche Professur der Philosophie an der Universität Heidelberg unter Zusicherung voller Lehrfreiheit anbieten. Nach längeren Bedenken lehnte Spinoza den an ihn ergangenen ehrenvollen Ruf ab, teils weil er von dem Lehramte eine Störung seiner literarischen Arbeit befürchtete,

teils und hauptsächlich wohl, weil er die Anfeindungen voraussah, welche ihm drohten, wenn er auch in der Pfalz als Urheber des 1670 anonym erschienenen *Tractatus theologico-politicus* bekannt geworden sein würde.

Nachdem nämlich Spinoza schon 1661—1665 in Rijnsburg und Voorburg nicht nur in zwei kleineren Schriften, dem *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate* und dem unvollendet gebliebenen *Tractatus de emendatione intellectus* seine metaphysischen und ethischen Anschauungen niedergelegt, sondern auch seine *Ethica* in drei, erst später fünf Büchern ausgearbeitet hatte, wandte er sich in Voorburg 1665—1670 einer andern Aufgabe zu, als deren Frucht 1670 das von Spinoza selbst, jedoch anonym herausgegebene und sehr bald auf das heftigste angefeindete Werk erschien, dessen Titel schon Zweck und Hauptinhalt andeutet: *Tractatus Theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, Libertatem Philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse.* Was diese Schrift fordert, ist nicht nur, wie Schillers Marquis Posa sagt, Gedankenfreiheit oder, wie ein moderner Interpret den Gedanken Spinozas weitschweifig erörtert, Denkfreiheit, denn zu denken was er will, kann niemandem benommen werden, sondern *libertas philosophandi*, „Freiheit zu philosophieren“, mit andern Worten Redefreiheit; es ist aber eine bis heute noch nicht ausgetragene Frage, ob der Staat eine solche ohne Einschränkung bewilligen kann, und ob es jedem hergelaufenen Narren gestattet werden darf, durch aufgegriffene, unreife, religiöse, soziale oder politische Gedanken in Reden und Schriften die Köpfe der Leute zu verwirren. Spinoza begründet seine Forderung damit, daſs die Ziele der Philosophie von denen der Religion verschieden seien; die Philosophie erstrebe *veritas* und *sapientia*, die Religion verlange *pietas* und *oboedientia.* Und freilich ist Religion zunächst Sache des Herzens und der Gesinnung, aber der Kopf kann dabei doch nicht unbeteiligt bleiben, und es steht schlimm um eine Religion, wenn sie nicht vermag, sich mit allen Resultaten der Geschichtsforschung, Naturwissenschaft und Philosophie in Einklang zu setzen. Eine solche

endgültige Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, Religion und Philosophie ist, wie wir in unserer „Philosophie der Bibel“ gezeigt zu haben glauben, durchaus möglich, nicht aber von dem Standpunkte aus, welchen Spinoza einnimmt. Ein besonderes Verdienst des Tractatus besteht darin, daſs Spinoza hier, ohne daſs sein Thema derartige Ausführungen in solchem Umfang erfordert hätte, als erster, noch vor Richard Simon (1678) und Astruc (1753) das kritische Messer an die Bücher des Alten und, etwas zurückhaltender (*quia tam exactam linguae Graecae cognitionem non habeo*, wie er cap. XI sagt), auch an die des Neuen Testaments legt und dadurch der erste Begründer einer heute allgemein in verdientem Ansehen stehenden Wissenschaft wird. Er bespricht die Propheten, die historischen Bücher vor dem Exil, deren Redaktion er dem Esra zuschreibt, die nachexilischen Bücher, als deren Urheber er Judas Maccabaeus vermutet, das Buch Hiob, welches auf eine heidnische Urschrift zurückgehen soll, usw., und wenn auch diese und andere Ergebnisse noch sehr unvollkommen sind, so hat doch Spinoza die erste Anregung zu einer wissenschaftlichen Behandlung der biblischen Bücher gegeben, welche heutzutage als die Wissenschaft der Einleitung in die Bücher des Alten und Neuen Testaments wegen ihres hohen Interesses und ihrer Unentbehrlichkeit zum Verständnis der Entstehung des Christentums auch in theologischen Kreisen ein wohlverdientes Ansehen genieſst. Spinozas Schrift erregte bei ihrem Erscheinen einen Sturm der Entrüstung; und obgleich sie anonym erschienen war, konnte doch in weiteren Kreisen der Verfasser nicht verborgen bleiben, er wurde als Atheist verschrien, und selbst Freunde, wie der Gesandte Oldenburg in London, waren über sein Werk ungehalten.

Diese wie alle andern Schickungen des Lebens ertrug Spinoza mit philosophischer Gelassenheit. Seinem Temperament gibt Colerus ein schönes Zeugnis, wenn er sagt: *Il savait admirablement bien être le maître de ses passions; on ne l'a jamais vû ni fort triste, ni fort joyeux; il savait se posséder dans sa colère, et dans les déplaisirs qui lui survenaient, il n'en paraissait rien au dehors. Au moins s'il lui arrivait de témoigner*

son chagrin par quelque geste, ou par quelques paroles, il ne manquait pas de se retirer aussitôt, pour ne rien faire qui fût contre la bienséance.

Eine der bittersten Erfahrungen mufste es für Spinoza sein, als er sich nach definitiver Redaktion der Ethik 1775 nach Amsterdam begab, um dieses Hauptwerk und eigentliche Ergebnis seines Lebens in Druck zu geben. Kaum wurde es ruchbar, dafs Spinoza ein neues Werk herauszugeben beabsichtige, als nicht nur die Theologen, sondern auch die Cartesianer einen solchen Lärm schlugen, dafs Spinoza sich sagen mufste, dafs die Stimmung der Zeitgenossen für die Aufnahme seines Werkes nicht geeignet sei. Er verschob die Herausgabe auf günstigere Zeiten, welche er jedoch nicht mehr erleben sollte. Erst 44 Jahre alt und ohne sein Ende so nahe zu glauben, erlag er am 21. Februar 1677 einem langwierigen Brustleiden. Der einzige Zeuge bei seinem Hinscheiden war sein Freund, der Arzt Ludwig Meyer, dem er auch die Kiste mit seinen Manuskripten und die Sorge für deren Herausgabe übertrug. Nicht recht klar ist die Rolle, welche bei der Herausgabe der *Opera posthuma* ein gewisser, gleichfalls zum Kreise der Spinoza-Freunde in Amsterdam gehöriger G. H. Schuller spielte. Er meldet am 26. Februar 1677 durch einen Brief an Leibniz diesem das erfolgte Ableben des Spinoza und bemerkt dabei: *Ethica, quam penes ipsum vidisti, in autographo penes amicum asservatur venalisque habetur, si pretio (credo 150 florenorum) opere tanto condigno persolvatur;* „die Ethik, welche Du bei ihm gesehen hast, wird in der Urschrift bei einem Freunde aufbewahrt und steht zum Verkaufe, wenn sie um einen, eines so grofsen Werkes würdigen Preis (ich glaube um 150 Gulden) losgeschlagen werden kann.“ Zum Glück ging Leibniz nicht darauf ein, seinem Herzog Johann Friedrich den Ankauf vorzuschlagen, denn Schuller schreibt ihm am 29. März 1677: *Gaudeo sane, quod de coëmenda Ethica nihil adhuc Principi Tuo dixeris, nam plane animo mutatus sum, ut (licet possessor pretium adauxerit), de illo commercio instituendo jam Tibi author esse nolim. Ratio est, quod amicorum animos plane dissentientes ita ad consensum disposuerim, ut non solum Ethicam, verum etiam omnia manuscripta fragmenta (quorum*

potior pars, nimirum 1. de emendatione intellectus, 2. de nitro, 3. de politia, 4. epistolae variae, in autographo ad manus meas devoluta est) in commune bonum typis publicare constituerim quod Tibi confidenter communico, cum nullus dubitem, Te id, quominus propositum hoc impediatur, omnes, etiam amicos, celaturum. „Ich freue mich, dafs Du über den Ankauf der Ethik Deinem Fürsten noch nichts gesagt hast, denn ich bin ganz umgestimmt worden, so dafs ich (selbst wenn der [künftige] Besitzer einen noch höheren Preis bieten sollte) mich nicht veranlassen mag, auf diesen Handel einzugehen. Der Grund ist, dafs ich die sehr auseinandergehenden Meinungen der Freunde so weit zu einer Einigung gebracht habe, dafs ich nicht nur die Ethik, sondern auch alle handschriftlichen Bruchstücke (deren gröfster Teil, nämlich: 1. *de emendatione intellectus*, 2. *de nitro*, 3. *de politia*, 4. *epistolae variae*, in der Urschrift in meine Hände gelangt ist) zum allgemeinen Besten durch den Druck zu veröffentlichen beschlossen habe, welches ich Dir im Vertrauen mitteile, da ich sicher bin, dafs Du es (damit nicht diese Absicht vereitelt werde) vor allen, auch vor Deinen Freunden, geheimhalten wirst.“ Hiernach ist klar, dafs Schuller sich Leibniz gegenüber für den hauptsächlichen Herausgeber ausgibt; inwieweit er in Wirklichkeit daran, wie auch an dem schmutzigen Handelsgeschäfte, beteiligt gewesen sein mag, ist aus seinen, in schlechtestem Latein gemachten Mitteilungen nicht ersichtlich.

Tatsache ist, dafs noch im Todesjahre des Spinoza die *Opera posthuma*, nämlich 1. die Ethik, 2. der wohl in der letzten Lebenszeit verfafste und Fragment gebliebene *Tractatus Politicus*, 3. der zu den Erstlingswerken gehörige, gleichfalls unvollendet gebliebene *Tractatus de intellectus emendatione*, 4. die damals allein bekannten 74 Briefe und 5. die *Grammatica hebraea*, zu Amsterdam anonym veröffentlicht wurden.

3. Die Form der Ethik des Spinoza.

Das grofse Hauptwerk des Spinoza erschien 1677 als *opus posthumum* unter dem Titel:

Ethica,
ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta,
in quibus agitur:

I. *De Deo.*
II. *De natura et origine Mentis.*
III. *De origine et natura Affectuum.*
IV. *De Servitute humana, seu de affectuum viribus.*
V. *De potentia intellectus, seu de Libertate humana.*

Voran gehen in den einzelnen Büchern *Definitiones* und *Axiomata*, aus welchen dann als *Propositiones*, *Demonstrationes*, *Scholia* und *Corollaria* der ganze Inhalt des Systems nach mathematischer Methode abgeleitet wird. Dieses Verfahren gibt bei Unerfahrenen der Lehre des Spinoza den Anschein einer gewissen Unfehlbarkeit, wie sie der Mathematik, aber auch nur dieser, als einer Wissenschaft a priori eigen ist, aber den nicht mehr täuschen wird, welcher von Kant in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft gelernt hat, daſs die Methode der philosophischen Forschung von der mathematischen sehr verschieden ist, und von Schopenhauer, daſs die Philosophie geradeso wie die Naturwissenschaften es immer mit einem tatsächlich Gegebenen zu tun hat, welches sie analysiert und in seinem Zusammenhang mit andern Phänomenen zu verstehen sucht; die so gewonnenen Resultate werden sich dann, falls sie richtig sind, zu derselben Einheit zusammenschlieſsen, welche die Natur der Dinge besitzt, auf die sie sich beziehen; diese Einheit aber bildet erst das Endergebnis, nicht aber den Ausgangspunkt der Betrachtung. Die Mathematik freilich geht aus von gegebenen Gröſsen, mag es sich dabei, wie in der Geometrie, um Linien, Winkel, Flächen, oder, wie in der Arithmetik, um Zahlengröſsen handeln, und mögen diese Zahlengröſsen nun benannte, wie 1, 2, 3, oder unbenannte, wie a, b, c, oder unbestimmte, wie x und y, oder endlich stetig veränderliche sein, wie in der Differentialrechnung. Was in der Mathematik diese Gröſsen sind, das sind in der Philosophie die Begriffe. Aber während die Mathematik von derartigen Gröſsen als dem Gegebenen ausgeht, um zu untersuchen, was sich aus ihnen ergibt und entwickeln läſst, so bilden in der Philosophie die Begriffe nicht den Ausgangspunkt, sondern den Endpunkt ihrer Betrachtungen. Auch Spinoza ist, wenn auch teilweise noch im Cartesianismus befangen, doch wie jeder echte Philosoph ausgegangen von der Anschauung, von

dem Eindrucke der äufseren und inneren Wirklichkeit, und von hier aus, unter starker Modifikation der cartesianischen Grundlage, zu den Grundbegriffen seines Systems gelangt, aber statt seine Leser denselben Weg zu führen, macht er es gerade umgekehrt, geht aus von diesen Grundbegriffen, wie Substanz, Attribut, Modus, definiert sie in seiner Weise und entwickelt aus diesen Definitionen, welche schon das ganze System implicite in sich enthalten, alle weiteren Lehrsätze, welches Verfahren nicht nur auf die Dauer langweilig wird, da wir immer nur erhalten, was wir schon hatten, sondern auch irreführend ist, indem alle Schwierigkeiten des Systems schon wie Fallstricke und Fufsangeln in jenen ersten Definitionen versteckt liegen. Durch dieses Verfahren werden die grofsen und tiefen Einsichten in die Natur der Dinge, welche Spinoza unzweifelhaft besafs, mehr verdunkelt als aufgehellt, und auch der bestrickende Zauber seiner Darstellung, sein nicht ciceronianisches und doch in seiner Art klassisches Latein, seine kurzen, klaren, wie aus Granit gemeifselten Lehrsätze und der hohe Ernst, die weihevolle Stimmung, welche das Ganze durchweht, darf uns nicht blind machen gegen die Fehler des Systems, wenn auch kein Leser sich einem ähnlichen Eindruck wird entziehen können, wie ihn Heinrich Heine in die Worte kleidet (Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Werke 5, S. 124): „Bei der Lektüre des Spinoza ergreift uns ein Gefühl wie beim Anblick der grofsen Natur in ihrer lebendigsten Ruhe. Ein Wald von himmelhohen Gedanken, deren blühende Wipfel in wogender Bewegung sind, während die unerschütterlichen Baumstämme in der ewigen Erde wurzeln.“

4. Die Metaphysik des Spinoza.

1. *Substantia, Attributum, Modus.*

Hatte Descartes, indem er von Gott als der unerschaffenen Substanz zwei erschaffene Substanzen, die *Extensio* und *Cogitatio*, unterschied und zwischen beiden einen unmöglichen *Influxus physicus* annahm, seinen nächsten Nachfolgern, Geulincx und Malebranche, zu der halsbrechenden Hypothese des

Occasionalismus Anlaſs geboten, so zog Spinoza die letzten in dieser Richtung liegenden Konsequenzen, indem er beide, die Welt der Ausdehnung und die Welt des Denkens, in den Abgrund der unendlichen Gottheit versenkte und dadurch als unvermeidliche Konsequenz des mittelalterlichen Theismus den rückhaltlosen Pantheismus proklamierte, mit einer Klarheit, Ehrlichkeit und Kühnheit, welche ihm die Entrüstung seiner Zeitgenossen zuzogen und die Bewunderung aller künftigen Zeiten sichern werden.

Für Spinoza sind, bei seiner strengeren Fassung des Substanzbegriffes, Denken und Ausdehnung nicht mehr Substanzen, sondern nur Attribute, d. h. Offenbarungsweisen der einen und allein vorhandenen göttlichen Substanz, welche ihr Wesen voll und ganz das eine Mal unter dem Attribute der Ausdehnung als die Welt der körperlichen Dinge, das andere Mal unter dem Attribute des Denkens als eine der Körperwelt parallel gegenüberstehende Welt der Ideen darlegt und offenbart. Zwischen diesen beiden Welten besteht keine wechselseitige Einwirkung, und ihre durchgängige Übereinstimmung beruht nur darauf, daſs jede derselben eine Offenbarungsform der einen und mit sich selbst übereinstimmenden göttlichen Substanz ist, deren beide Selbstmanifestationen oder Attribute die beiden Welten, die materielle und die geistige, sind, und als deren Modi alle Einzelwesen, je nachdem man sie unter dem Attribute der Ausdehnung oder unter dem Attribute des Denkens betrachtet, als die Gesamtheit aller Körperdinge oder als die Gesamtheit aller ihnen entsprechenden Ideen, d. h. aller Vorstellungen, erscheinen.

In den drei Begriffen der absolut unendlichen S u b s t a n z, der nur in ihrer Art unendlichen A t t r i b u t e, deren es nach Spinoza unzählige geben soll, von denen wir aber nur zwei, das Denken und die Ausdehnung, kennen, und der M o d i, d. h. aller Einzeldinge und aller ihnen entsprechenden Ideen, bewegt sich wie in drei Angeln das ganze System des Spinoza. Man hat nicht unpassend die Substanz mit dem Ozean und ihre Modi mit dem Wellengekräusel auf seiner Oberfläche verglichen, wohl ohne zu wissen, daſs dieser Vergleich, soviel uns bekannt, zwar nicht bei Spinoza vorkommt, wohl

aber in Indien gang und gäbe ist, um das Verhältnis zwischen dem Brahman und seinen Erscheinungen zu bezeichnen. So heifst es in der dem Çañkara zugeschriebenen und jedenfalls in seinem Sinne gedichteten Bâlabodhanî („Kinderlehre“) Vers 14:

> *sṛishṭir nâma brahmarûpe saccidânanda-vastuni*
> *abdhau phenâdivat sarvaṃ nâmarûpa-prasâraṇam.*

> In Sein, in Denken und in Seligkeit
> Besteht des Brahman wahre Wesenheit,
> Aus welcher sich die Namen und Gestalten
> Wie Schaum und Wellen aus dem Meer entfalten.

Indem ich versuchte, mir das Verhältnis zwischen Substanz, Attribut und Modus anschaulich zu machen, bin ich auf ein Bild verfallen, welches ich dem Leser nicht vorenthalten möchte. Vor mir liegt ein Baumstamm, nach beiden Seiten von unendlicher Länge. Wie dieser Baumstamm nur aus der Summe der ihn bildenden und parallel verlaufenden Baumfasern besteht, so ist die Substanz des Spinoza nichts weiter als die unendliche Summe der Modi, in welchen sie zur Erscheinung kommt. Das Attribut der Ausdehnung ist vergleichbar einem irgendwo durch den Baumstamm gelegten Querschnitt, dessen Zeichnung mir die sämtlichen Fasern, ihre Gruppierung und ihren Zusammenhang sichtbar macht. Nun lege ich durch den Baumstamm an einer andern Stelle einen zweiten Querschnitt, das Attribut des Denkens, bemerke an ihm dieselben Fasern, dieselbe Gruppierung, denselben Zusammenhang, und bin geneigt, den einen Querschnitt für die Ursache, den andern für deren Wirkung zu halten. Dies aber würde ein Irrtum sein, denn die identische Zeichnung auf beiden Querschnitten rührt nur davon her, dafs es derselbe Baumstamm ist, welcher mir sein Inneres, die Fasern, aus denen er besteht, gleicherweise an dem Querschnitt der Ausdehnung wie an dem des Denkens sichtbar macht. Aufser diesen beiden könnten noch unendlich viele andere Querschnitte durch den Baumstamm gelegt werden, und jeder würde mir immer dieselbe Zeichnung zeigen, an jedem dieser

unendlich vielen Querschnitte oder Attribute würde das mit sich identische, innere und daher verborgene Wesen der Substanz zur Sichtbarkeit gelangen.

2. *Deus = Substantia = Natura naturans.*

Im Gegensatz zu den Attributen, deren jedes nur *in suo genere infinitum*, innerhalb seiner Sphäre unendlich ist, somit nur eine relative Unendlichkeit besitzt, ist die Substanz *absolute infinita*, sich durch alle Sphären der Attribute, so viele deren sein mögen, erstreckend und sie mit ihrem Wesen erfüllend, und daher kann es im Universum nicht mehrere, sondern nur eine Substanz geben. Bildlich kann man sich das Verhältnis so vorstellen, dafs die Substanz von einem Mittelpunkte aus nach allen Richtungen hin sich ins Unendliche ausbreitet, während die Attribute als Teile der Substanz von demselben Mittelpunkte aus sich kegelförmig oder trichterförmig, ein jedes in seiner Richtung, bis ins Unendliche erstrecken. Jene eine, allbefassende Substanz nennt Spinoza Gott, nicht im Sinne der Volksreligion, für welche Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer aufserhalb der Dinge steht, somit nur deren *causa transiens* ist, sondern vielmehr als *causa immanens* den Dingen innewohnt, so dafs er in den Dingen oder die Dinge in ihm sind, was auf dasselbe hinauskommt; Gott ist die Natur selbst, aber als *natura naturans*, als die alle Dinge tragende und erfüllende Wesenheit, während ebendiese Wesenheit sich in den Dingen als der *natura naturata* verwirklicht. Alle Einzeldinge sind daher nur Teile oder, wie Spinoza sagt, *Modi* der göttlichen Substanz, in der sie sind und durch die sie begriffen werden: *per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur*, während es von der Substanz heifst, sie sei dasjenige, *quod in se est* (hier kommt Spinoza sogar im Ausdruck dem kantischen Ding an sich, dem platonischen αὐτὸ καθ' αὑτό nahe) *et per se concipitur.* Dafs ihre *essentia* die *existentia* involvieren soll, ist der ontologische Beweis des Anselm und Descartes, und nicht mehr wert als bei diesen; dafs sie *causa sui* sein soll, ist ein Unbegriff, welcher jedoch bei Spinoza nur ein empirisches Äquivalent für die Kausalitätslosigkeit

ist, zu welcher Spinoza noch nicht durchdringen konnte, wie er auch die Zeitlosigkeit der Substanz nur als Ewigkeit, ihre Raumlosigkeit nur als Unendlichkeit (d. h. als ein Entbundensein von der zeitlichen und räumlichen Ordnung, welche jedem andern Ding seine bestimmte Stelle anweist) zu bezeichnen vermag.

3. Die Attribute: *Extensio* und *Cogitatio*.

Die sechste Definition im ersten Buche der Ethik lautet: *per Deum intelligo Substantiam constantem infinitis attributis*, „unter Gott verstehe ich die aus unendlich vielen Attributen bestehende Substanz.“ Dafs die Substanz nicht nur die beiden uns bekannten Attribute des Denkens und der Ausdehnung, sondern aufserdem noch unendlich viele andere, uns unbekannt bleibende Attribute besitze, wird von Spinoza nur dem Begriffe von der absoluten Unendlichkeit der Substanz zuliebe angenommen, beruht nicht auf intuitiver Erkenntnis und hat für das System weiter keine Bedeutung. Bedenklicher ist, dafs Spinoza hier und an andern Orten lehrt, die Substanz „bestehe“ aus den Attributen. Hiernach kann es scheinen, als wenn die Substanz die Attribute *realiter* in sich enthalte, und in diesem Sinne hat man denn auch den Philosophen vielfach verstanden und die Attribute für göttliche Kräfte erklärt, welche in der Substanz liegen und aus ihr gleichsam ausstrahlen. Zugegeben, dafs Spinoza vermöge des ihm wie uns allen von Haus aus anhaftenden Realismus zu einer solchen Auffassung hinüberschwankt, so widerspricht sie doch nicht nur dem ganzen Tenor des Systems, sondern auch den eigenen Worten unseres Denkers. Gott ist für ihn das *ens absolute indeterminatum*, weil sonst seine Natur determiniert und folglich mangelhaft sein würde *(alias ejus natura determinata et deficiens esset)*, denn jede Determination ist eine Negation (*determinatio negatio est*, Epist. 50), folglich ein Mangel. Die Attribute können also nicht als reale Determinationen in der Substanz liegen; und warum wählt Spinoza für sie den auffallenden Namen *attributa*, von *attribuere*, welches bedeutet, dafs man einer Sache etwas „zuteilt, beilegt“, was ihr an sich nicht eigen ist und eine merkwürdige Parallele in den „*Upâdhi*'s“ der indischen Philo-

sophie hat, von denen wir im System des Vedânta S. 327 gesagt haben: „Die Ausbreitung der Welt und die Vielheit der wandernden Seelen wird nun vom Nichtwissen zustande gebracht vermittelst der *Upâdhi*'s, der Bestimmungen, wörtlich der Beilegungen (mit dem Nebenbegriffe des Unerlaubten), vermöge deren wir dem Brahman beilegen, was ihm seiner Natur nach nicht zukommt und wodurch es 1. zum persönlichen Gott, 2. zur Welt, 3. zur individuellen Seele wird“ (vgl. auch Philosophie der Inder, oben II, S. 233 und 237). Aber noch mehr! Schon in den *Cogitata metaphysica* I, 3 hatte Spinoza gesagt: *Ens, quatenus Ens est, per se solum, ut Substantia, nos non afficit, quare per aliquod Attributum explicandum est*, und in schöner Übereinstimmung damit heifst es in der Ethik I, Definitio IV: *per Attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*, „unter Attribut verstehe ich das, was der Intellekt an der Substanz wahrnimmt, gleich als ob es *(tanquam)* ihr Wesen ausmachte“; vgl. Epistula 27: *Attributum (dicitur) respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis*, „Attribut wird es genannt in bezug auf den Intellekt, welcher der Substanz eine solche bestimmte Natur beilegt“. Hieraus ist klar, dafs schon Spinoza, wenn er sich darin auch nicht konsequent bleibt, in den Attributen nicht konstitutive, in der Substanz liegende Kräfte, sondern vielmehr subjektive Anschauungsweisen der an sich bestimmungslosen göttlichen Substanz sieht, so dafs er sich von den Grundanschauungen des kantischen Idealismus nur insoweit unterscheidet, als bei ihm das Ding an sich nicht in der einen Welt der Vorstellung, sondern in zwei verschiedenen Welten zur Erscheinung kommt, unter dem Attribute des Denkens als die Welt der Ideen, welche uns bekannt ist, und unter dem Attribute der Ausdehnung als die körperliche Welt, von welcher Spinoza glaubt, dafs sie uns gleichfalls bekannt sei, mit welchem Rechte, wird sich im Verlaufe immer deutlicher zeigen.

4. Die Modi: *res* und *ideae.*

Jedes Einzelwesen, mag es als *res* ein körperliches oder als *idea* ein geistiges sein, ist ein Modus der einen gött-

lichen Substanz, in welcher es ist und durch welche es begriffen wird *(per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur).* Alle den unendlichen Raum erfüllenden Körper in ihrer Gesamtheit sind Gott, wie er sich darstellt unter dem Attribute der Ausdehnung, und alle diesen Körpern entsprechende Ideen (Vorstellungen) sind Gott, wie er sich darstellt unter dem Attribute des Denkens, und bilden in ihrer Gesamtheit den *intellectus infinitus Dei*, welcher sich zu meinem Intellekt verhält wie zu meinem Körper die Gesamtheit aller körperlichen Dinge. So ist der Tisch, der vor mir steht, ein Modus Gottes unter dem Attribute der Ausdehnung, und ihm entspricht als Modus Gottes unter dem Attribute des Denkens das Vorstellungsbild dieses Tisches in meinem Bewufstsein. Ebenso ist mein Leib unter dem Attribute der Ausdehnung dasselbe, was unter dem Attribute des Denkens meine *Mens*, d. h. mein Geist, ist. Zwischen dem Tisch und der Idee des Tisches, zwischen der Welt der Ausdehnung und der Welt des Denkens besteht kein direkter Zusammenhang; es ist ein Irrtum, zu glauben, dafs der Tisch die Ursache und die Idee des Tisches seine Wirkung sei, und ebensowenig kann der Willensakt in meiner Seele Ursache der entsprechenden Bewegung meines Körpers sein; ein Modus der Ausdehnung kann immer nur auf einen andern Modus der Ausdehnung wirken, und ebenso ein Modus des Denkens auf einen andern Modus des Denkens: *quamdiu res ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae, sive causarum connexionem, per solum Cogitationis attributum explicare debemus; et quatenus ut modi Extensionis considerantur, ordo etiam totius naturae per solum Extensionis attributum explicari debet*, „solange die Dinge als Modi des Denkens betrachtet werden, müssen wir die Ordnung der ganzen Natur, d. h. den Zusammenhang der Ursachen, lediglich durch das Attribut des Denkens erklären, und sofern sie als Modi der Ausdehnung betrachtet werden, mufs hinwiederum die Ordnung der ganzen Natur lediglich durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden" (Ethik II, prop. 7, schol.); der Stich der Mücke hat als Ursache die Mücke, und die Idee des Mückenstichs, d. h. das durch ihn veranlafste Gefühl des

Schmerzes, hat als Ursache die Idee der Mücke, auch wenn diese Idee nicht in mein Bewufstsein tritt, weil mein beschränkter Intellekt oft die Idee der Wirkung, nicht aber die Idee der Ursache erkennt, während dem *intellectus infinitus Dei* alle Ideen sowohl der Wirkungen als auch ihrer Ursachen gleicherweise gegenwärtig sind.

Dieser durchgängige Parallelismus der idealen und der realen Welt beruht darauf, dafs *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*, „die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen derselbe ist wie die Ordnung und der Zusammenhang der körperlichen Dinge“, weil beide nur die Selbstoffenbarung des einen und mit sich identischen Gottes sind (II, prop. 7). Aber Spinoza geht noch weiter in der Identifikation, wenn er lehrt: *modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa*, „ein Modus der Ausdehnung und die Idee dieses Modus ist eine und dieselbe Sache, aber auf zwei Arten ausgedrückt“ (II, prop. 7, schol.), und ebenso sagt er von Geist und Körper: *Mens et Corpus una eademque res (est), quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur*, „der Geist und der Körper sind eine und dieselbe Sache, welche das eine Mal unter dem Attribute des Denkens, das andere Mal unter dem der Ausdehnung aufgefafst wird“ (III, prop. 2, schol.). Hier braucht man Spinoza nur beim Worte zu nehmen, damit Ding und Idee, Leib und Geist, Ausdehnung und Denken in Eines zusammenfallen, so dafs nicht zwei, sondern nur eine Erscheinungswelt übrigbleibt, aber immer wieder fällt unser Philosoph in den Realismus zurück und unterscheidet zwei Welten, die Welt der Vorstellung, welche wir kennen, und hinter ihr eine reale Welt, welche ihm wie uns allen ewig unbekannt bleibt.

5. Leib und Seele.

Wir wissen heute, dafs der Leib nichts anderes ist als die im Raume zu einer Vielheit von Organen sich ausbreitende Seele, genauer gesagt, als der Wille, welcher im Raume erscheint. Dieser Erkenntnis der Identität von Seele und Leib kommt Spinoza sehr nahe, ist aber nicht imstande, sie näher durchzuführen, weil für ihn die Seele *(mens)* ihrem Wesen

nach nur vorstellend ist, daher auch die Willensakte für ihn nur Vorstellungen, genauer gesagt, Urteile sind (*voluntas et intellectus unum et idem sunt*, II, prop. 49, Cor.) und das Wollen mit dem bejahenden, das Nichtwollen mit dem verneinenden Urteile von ihm identifiziert wird (*affirmatio* und *negatio*, ibid. prop. 49, Dem.). Die Vorstellung macht das ganze Wesen des Geistes aus: *idea mentis humanae esse constituit.* Das Objekt dieser Vorstellungen ist der eigene Leib, nicht nur nach seiner äufseren Erscheinung, sondern auch mit allen seinen Organen und Zuständen, mit allen Affektionen, welche seine Organe durch die Einwirkung der Aufsenwelt erleiden, jedoch mit der Einschränkung, dafs diese Organe, Zustände und Affektionen nur teilweise im Bewufstsein vorgestellt werden. Von dieser Einschränkung abgesehen, welche darauf beruht, dafs nicht alles, was im Körper ist, zum Wesen des Körpers gehört, gilt der Satz, dafs der Geist nur die Vorstellung des Körpers, seiner Zustände und Affektionen ist: *mens est idea corporis.* Jedem Sinneseindrucke entspricht die Vorstellung desselben, jeder Modifikation des Körperbestandes entspricht eine Empfindung, wie auch umgekehrt den Willensakten die Körperbewegungen entsprechen, ohne dafs eine gegenseitige Beeinflussung stattfände. Alle Vorstellungen sowie alle Willensakte werden ganz unabhängig von den äufseren Begebenheiten in der Seele automatisch erzeugt, die Seele ist ein *automaton spirituale*, wie Spinoza (De intellectus emendatione p. 49, Gfrörer 513) sagt und Leibniz von ihm übernimmt. Aber während Leibniz, um das Wunder der Übereinstimmung zwischen Körperlichem und Geistigem begreiflich zu machen, seine Zuflucht zu der absurden Hypothese einer prästabilierten Harmonie nimmt, erklärt sich auf dem Standpunkte des Spinoza jene Übereinstimmung viel einfacher und ungezwungener. So wie nämlich mein Leib ein Modus Gottes unter dem Attribute der Ausdehnung ist, so ist mein Intellekt der entsprechende Modus Gottes unter dem Attribute des Denkens, bildet also einen Teil des *intellectus infinitus Dei.* Aber während dieser den ganzen unendlichen Komplex der Ideen aller Ursachen und Wirkungen in der Welt umfafst und daher lauter adäquate Ideen hat, so sind die Ideen, welche den menschlichen

Geist ausmachen, vielfach *inadaequatae*, *mutilae*, *confusae*, indem wir z. B. eine Wirkung wahrnehmen, ohne die Ursache zu erkennen, aus welcher sie mit Notwendigkeit hervorgeht. Hierauf beruht aller Irrtum, wie auch der Wahn, etwas könne anders sein als es in Wirklichkeit ist. Je mehr wir den Kreis unserer Ideen erweitern, je mehr wir unsern Intellekt dem alle Wirkungen und Ursachen in sich befassenden *intellectus infinitus Dei* annähern, um so mehr schwindet jener Wahn, und in dieser Verbesserung der Einsicht *(emendatio intellectus)* besteht der einzige Fortschritt in ethischer Hinsicht, zu welchem wir fähig sind.

Die im bisherigen entwickelten Ansichten, nach welchen Gott *realiter* alle Ursachen und Wirkungen der Körperwelt befafst und *idealiter* die Ideen aller dieser Ursachen und Wirkungen in sich enthält, während dem Menschen als Körper nur ein Teil dieses Kausalzusammenhanges und als Geist nur ein Teil der entsprechenden, als Ursache und Wirkung zusammenhängenden Ideen vergönnt ist, — diese klar und konsequent in sich zusammenhängenden Ansichten werden bei Spinoza erheblich dadurch getrübt, dafs er die Welt der Anschauung, in welcher es nur Ursachen und Wirkungen gibt, und die Welt der Begriffe, zwischen denen nur das Verhältnis von Grund und Folge stattfindet, nicht deutlich unterscheidet (weil allerdings in Gott beides zusammenfällt), daher für ihn Realgrund und Erkenntnisgrund, *causa* und *ratio*, *efficitur* und *sequitur* zusammenfallen, während eine deutliche Scheidung beider die Dunkelheiten heben würde, welche jetzt wie Schlacken dem System des Spinoza anhaften. Aber der Historiker mufs das Recht in Anspruch nehmen, das Glas, durch welches jeder Philosoph in seiner Weise die allen gemeinsame Natur der Dinge angeschaut hat, von den ihm zufällig anhaftenden Trübungen zu reinigen, und so bei Spinoza herauszustellen, was er eigentlich sagen wollte, ohne dafs er, behindert durch überkommene Vorurteile, es deutlich zu sagen vermocht hätte.

5. Die Ethik des Spinoza.

1. Übersicht.

Spinoza hat sein Hauptwerk als Ethik bezeichnet, und von den fünf Büchern dieses Werkes behandeln nur die beiden ersten in den Lehren *de Deo* und *de Mente* seine Metaphysik, während die drei letzten Bücher, an Umfang fast doppelt so grofs als jene beiden ersten, ethischen Betrachtungen über die Affekte, ihre Herrschaft und ihre Überwindung durch höhere Affekte gewidmet sind. Diese ethischen Betrachtungen scheinen also das Interesse des Philosophen mehr als alles andere in Anspruch zu nehmen.

Aber ist vom Standpunkte des Spinoza aus eine Ethik überhaupt möglich? — Seine Grundanschauung ist ja doch ein streng durchgeführter Determinismus: es gibt nach ihm keine Freiheit weder im Handeln noch im Erkennen. (*Mentis decreta eadem necessitate in Mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium*, III, prop. 2, schol.) Das Gesetz der Kausalität verknüpft alle Erscheinungen der Körperwelt als Ursachen und Wirkungen mit ausnahmsloser Notwendigkeit, und ein paralleler Kausalzusammenhang herrscht unter allen Ideen, welche die geistige Welt ausmachen. Frei ist nur Gott allein, und auch er ist es nur in dem Sinne, dafs er nur von sich selbst abhängt, im übrigen aber die Gesetze, welche seine Natur ausmachen, mit Notwendigkeit und ohne Ausnahme befolgt. Alle Einzelwesen, seien es Körper oder Ideen, sind, wie wir wissen, nur Modi Gottes, nur Offenbarungen seines Wesens und daher gänzlich von ihm abhängig und nicht frei. Somit ist alles in der körperlichen wie in der geistigen Welt schlechterdings notwendig, und wer wünschen wollte, dafs es anders wäre als es ist, der würde damit wünschen, dafs Gott anders wäre als er ist, somit etwas Unmögliches. Auf diesem Standpunkte verschwinden die Begriffe des Guten als eines Seinsollenden und des Bösen als eines schlechthin Verwerflichen, alles ist wie es ist und alles kann nicht anders sein als es ist: *pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum*, „die Fische sind von Natur bestimmt, zu schwimmen, und die gröfseren sind bestimmt,

die kleineren zu verzehren“ (Tractatus theologico-politicus cap. 16 zu Anfang), und so ist es in allen Reichen der Natur und entsprechend in der geistigen Welt der Ideen. Dieser ewigen Naturordnung und der ihr entsprechenden Ordnung der Ideen steht unser Körper, steht unser Geist ohnmächtig gegenüber, und das Einzige, was wir erreichen können, ist nur, dafs wir die Welt der Körper und die Welt der Ideen als notwendige und unabänderliche Selbstentfaltungen des göttlichen Wesens erkennen und in dieser Erkenntnis Beruhigung, *acquiescentia*, wie es Spinoza nennt (V, prop. 27), finden. Eine *emendatio morum*, eine Verbesserung des Charakters, ist unmöglich, das Einzige, was uns übrig bleibt, ist eine *emendatio intellectus*, eine Verbesserung der Erkenntnis, wie der Titel der trefflichen Jugendschrift unseres Philosophen lautet. Ich betrachte, sagt er *Tractatus politicus* 1,4, alle menschlichen Handlungen mit derselben Unbefangenheit wie die Linien und Figuren in der Geometrie, und er fährt fort: *sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, „ich war ernstlich bemüht, die Handlungen der Menschen nicht zu verlachen, nicht zu bejammern, noch auch zu verabscheuen, sondern zu verstehen“.

2. Die Affekte.

Unter Affekten versteht Spinoza alles, *quod nos afficit*, was als körperlicher Eindruck unsern Körper, und entsprechend was als Idee unsern Geist affiziert, mag diese Einwirkung eine für den Bestand unseres Wesens günstige oder schädliche sein. Den letzten Grund unseres Wesens bildet der Trieb der Selbsterhaltung: *unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*, „ein jedes Wesen ist bestrebt, soviel an ihm ist, in seinem Sein zu verharren“ (III, prop. 6), und die wahre Tugend (*virtus*, die ἀρετή der Griechen) besteht darin, *suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare*, „seinen Nutzen zu suchen, das heifst, sein Sein zu erhalten“ (IV, prop. 20). Je nachdem eine Einwirkung auf unsern Leib, auf unsern Geist nützlich, dem Bestande unseres Wesens förderlich, oder schädlich, diesem Bestande hinderlich ist, wird sie im Geiste entweder als *laetitia*, „Lust“, oder als *tristitia*,

„Schmerz“, empfunden, und dieses sind die beiden Grundaffekte, zu welchen sich als dritter nur noch *cupiditas*, „die Begierde“, gesellt (*cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*, III, prop. 9, schol.). Irrtümlich glaubt Spinoza, dafs *cupiditas* aus *laetitia* und *tristitia*, das Begehren aus Lust und Schmerz entspringe, während in Wahrheit vielmehr umgekehrt alle Lust und Unlust nur ein durch äufsere Einflüsse erzwungenes, instinktives Wollen und Nichtwollen einer Einwirkung ist. Aus den genannten drei Grundaffekten entspringen alle übrigen, namentlich *amor* und *odium*; *amor*, die Liebe, ist eine *laetitia, concomitante causa externa*, eine Lust, welche begleitet ist von der Erkenntnis ihrer äufseren Ursache, und ebenso ist *odium*, der Hafs, nur eine *tristitia concomitante causa externa*, ein von der Erkenntnis der ihn veranlassenden äufseren Ursache begleiteter Schmerz. Auf dieser Grundlage baut Spinoza im dritten Buche weitläufig und unerquicklich dasjenige auf, was man als seine Mechanik der Affekte bezeichnet hat. Wir lieben mit Notwendigkeit das, was uns nützlich, wir hassen, was uns schädlich ist. Wer den Förderer unseres Wohlseins fördert, den lieben wir, wer ihn schädigt, der wird von uns gehafst. Wir hassen nicht nur den Schädiger unseres Glückes, sondern auch den, welcher ihm beisteht, während wir nicht umhin können, den zu lieben, welcher unsern Schädiger schädigt, usw. Soweit ist Spinozas Moral eine solche des absoluten, krassesten Egoismus, aber mit dieser seiner Theorie stehen seine intuitiven ethischen Einsichten vielfach im Widerspruch; so wenn er gelegentlich sogar die Feindesliebe empfiehlt: *qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum odium, iram, contemptum etc. amore contra, sive generositate compensare*, „wer sich in seinem Leben von der Vernunft leiten läfst, der wird bestrebt sein, den Hafs, den Zorn und die Verachtung, die ein anderer gegen ihn hegt, mit Liebe oder doch mit Edelmut zu vergelten“, oder wenn er die von ihm gefühlte ethische Forderung der allgemeinen Menschenliebe mit seiner Moral des Egoismus durch die sophistische Behauptung in Einklang zu bringen sucht, dafs *homini nihil homine utilius*, „dafs es für den Menschen nichts Nützlicheres gebe als den Menschen“ (IV, prop. 18, schol.).

3. Die Stufen der Erkenntnis.

Die Affekte sind, soweit sie aus inadäquaten Ideen entspringen, *Passiones*, soweit sie auf adäquaten Ideen beruhen, *Actiones* des Geistes: *Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur*, „Unser Geist verhält sich teils aktiv, teils passiv, nämlich soweit er adäquate Ideen hat, ist er notwendigerweise aktiv, passiv hingegen, soweit seine Ideen inadäquat sind“ (III, prop. 1). Auf der Passivität beruht die Unfreiheit *(servitus humana)*, auf der Aktivität das, was Spinoza die Freiheit *(libertas humana)* nennt und was nach ihm nur darin besteht, dafs wir unsere inadäquaten Ideen zu adäquaten erheben, wodurch wir stufenweise von der *Opinio* oder *Imaginatio* zur *Ratio* und von dieser endlich zur *Scientia intuitiva* gelangen.

1. Die Stufe der *Opinio* beruht darauf, dafs unsere Ideen von den Dingen und Verhältnissen der Aufsenwelt inadäquate sind. Wenn wir z. B. von irgendeinem Menschen eine Kränkung, Schädigung, Verfolgung erfahren, so leben wir in dem Wahne, dieser Mensch könnte auch anders gegen uns handeln als er handelt, woraus dann in uns die passiven Affekte des Ärgers, Zornes, Hasses usw. entspringen. Hätte ich von der Sache eine adäquate Idee, würde ich nicht nur die mich quälende Wirkung, sondern auch die Ursache erkennen, aus welcher jener Mensch handelt und, weil sein Charakter und die Verhältnisse ihn mit Notwendigkeit bestimmen, handeln mufs, so würde der Verdrufs, den er mir bereitet, schwinden, denn, wie Spinoza sagt: *Amor et odium erga rem, quam liberam esse imaginamur, maior ... debet esse, quam erga necessariam*, „Liebe und Hafs gegen etwas, von dem wir wähnen, es könnte auch anders sein, mufs gröfser sein als gegen das, was wir als notwendig erkennen“.

2. Die Stufe der *Ratio* wird dadurch erreicht, dafs wir von dem, was uns trifft, eine adäquate Idee gewinnen, indem wir nicht nur die Wirkung erkennen, sondern auch die Ursache, aus welcher sie mit Notwendigkeit hervorgeht; waren wir vorher nur leidend, so werden wir in dieser Er-

kenntnis aktiv, der Affekt der *Passio* wird durch einen Affekt der *Actio* überwunden (IV, prop. 7), und dieser kann nicht mehr eine mein Lebensgefühl hemmende *Tristitia*, sondern eine dasselbe erhöhende *Laetitia* sein; mein Geist wächst über sich selbst hinaus, indem er den Umkreis seiner Ideen erweitert.

3. Die Stufe der *Scientia intuitiva* wird dadurch erreicht, dafs wir nicht nur die uns betreffenden Wirkungen und deren nächste Ursachen erkennen, sondern einsehen, dafs beide nur Teile des grofsen Weltzusammenhanges sind, welchen Spinoza als Gott unter dem Attribut des Denkens oder als den *intellectus infinitus Dei* bezeichnet. Jetzt erkennen wir alle Dinge als notwendige Manifestationen der ewigen Gottheit, jetzt erkennen wir alles einzelne, wie Spinoza sagt, *sub specie aeternitatis*, und in dem Grade, wie diese Erkenntnis in uns lebendig wird, begreifen wir unsern Intellekt als einen Teil des unendlichen göttlichen Intellekts und nehmen teil an seiner Ewigkeit: *sentimus experimurque, nos aeternos esse*, „wir fühlen es und wir erfahren es, dafs wir ewig sind“ (V, prop. 23, schol.), und wie wir vorher nur uns selbst liebten, so lieben wir jetzt das grofse Ganze, zu dem unser Geist sich erweitert hat, d. h. wir lieben Gott mit dem *amor intellectualis Dei*, welcher eine Gegenliebe weder fordert noch deren bedarf. In dieser Liebe zu Gott liegt die wahre Tugend, welche nach keinem Lohne weiter begehrt, sondern selbst ihr Lohn und höchste Seligkeit ist: *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus* (V, prop. 42).

IV. Der englische Empirismus und seine Folgen.

1. Vorläufer des Empirismus.

Es ist ein Glück, dafs nicht alle Individuen, nicht alle Nationen dieselbe Richtung des Geistes bevorzugen und verfolgen. Mag auch daraus eine gewisse Einseitigkeit der Forschung entspringen, so wird doch gerade eine solche Einseitigkeit dazu anspornen, zu erforschen, was alles auf dem eingeschlagenen Wege zu finden und nicht zu finden ist, ja

auch, ob es ein Weg ist, der zum gewünschten Ziele führt und nicht vielmehr eine Sackgasse, welche zur Umkehr nötigt. Welchem Unerfahrenen sollte nicht die Lockesche Behauptung sehr einleuchtend scheinen, dafs der Geist von Natur an ein unbeschriebenes Papier ist, auf welchem im Verlaufe des Lebens die Eindrücke der äufseren und inneren Erfahrung sich einzeichnen; aber wie unzureichend eine solche Annahme ist, um das Problem der Erkenntnis zu lösen, das kann jeder schon aus Locke lernen, welcher mit Verständnis seinem „Versuche“ *(essay)* nachgeht, von diesem Standpunkte aus die Wundererscheinung der Welt der Vorstellung zu erklären; und wenn noch in neuerer Zeit ein John Stuart Mill behauptet, dafs auch der Kreis des Mathematikers wie alles andere aus der Natur stamme, und, da die Natur keine vollkommen regelmäfsigen Kreise besitzt, dafs auch der Kreis, von dem die Geometrie redet, nicht ein solcher sei, dessen Radien absolut gleich sind, sondern nur ein solcher, bei dem die Differenz in der Länge der Radien so geringfügig sei, dafs der Fehler vernachlässigt werden könne, so zeigt ein solches Beispiel, zu welchen Absurditäten ein hartnäckig verfolgter Empirismus genötigt ist, seine Zuflucht zu nehmen.

Seitdem die Engländer als die ersten in Europa zu politischer Freiheit (1215) und im Gefolge derselben zu materiellem Wohlstande gelangt sind, haben sie sich vielleicht mehr als alle andern Zweige der indogermanischen Völkerfamilie tieferen metaphysischen Untersuchungen abgeneigt gezeigt und sind zu einer *matter-of-fact*-Nation mit allen Vorzügen und Nachteilen eines solchen Standpunktes geworden. Sie haben das Verdienst, gegen das Lehrgebäude der Scholastik die ersten Stöfse geführt zu haben, wenn ein Roger Bacon schon mitten im tiefsten Mittelalter den Satz aussprach: *sine experientia nihil sufficienter sciri potest* (Phil. d. Mittelalters S. 454), wenn ein halbes Jahrhundert später Duns Scotus den Schwerpunkt aus der Erkenntnis in den Willen verlegte (Phil. d. Mittelalters S. 446), und wenn dessen Schüler William von Occam es wagen konnte, den so lange proskribierten Nominalismus zu erneuern (Phil. d. Mittelalters S. 454 fg.), welcher bald allgemeine Verbreitung fand und die Grundlage wurde,

auf welcher sich die ganze Forschung der Neuzeit aufgebaut hat, als deren grofses Instrument Bacon von Verulam die Induktion in seinem *Novum organon* proklamierte (Phil. d. Mittelalters S. 505).

Aber noch von einer andern Seite wurde dem Aufkommen des Empirismus mächtig vorgearbeitet durch das Emporblühen der Naturwissenschaften. Kopernikus legte durch die Erneuerung der heliozentrischen Anschauung den Grund zu einer richtigeren Vorstellung vom Universum (Phil. d. Mittelalters S. 467), und Giordano Bruno erweiterte dessen Anschauungen, indem er an die Stelle des Himmelsgewölbes den unendlichen Raum mit seinen Fixsternen und Planeten setzte, wofür ihm als Lohn der Scheiterhaufen zuteil wurde (Phil. d. Mittelalters S. 477 fg.).

Einem ähnlichen Schicksale würde der berühmte Forscher auf dem Gebiete der Mathematik und Mechanik, Physik und Astronomie, Galileo Galilei (1564—1642) verfallen sein, wäre er nicht so weise gewesen, sich äufserlich den Anmafsungen der Inquisition zu fügen, um innerlich seinen wissenschaftlichen Überzeugungen nur um so fester treu zu bleiben. Galileo Galilei wurde geboren siebzig Tage vor Shakespeare, am 15. Februar 1564 zu Pisa als Sohn eines namhaften Mathematikers. Er studierte an der Universität seiner Vaterstadt 1581—1585 Medizin, Mathematik und Physik, wurde 1589 Professor zu Pisa und 1592 zu Padua, rastlos mit mathematischen und physikalischen Studien beschäftigt und von einer grofsen Entdeckung zur andern fortschreitend. So verdankt die Welt ihm die Entdeckung der Fallgesetze sowie der Gesetze der parabolischen Wurfbewegung, und nachdem er, unabhängig von einem holländischen Vorgänger, 1609 die Erfindung des Teleskops gemacht hatte, gelangen ihm mit Hilfe desselben die wichtigsten Entdeckungen am gestirnten Himmel, wie namentlich die der Mondgebirge, der Venusphasen, der Jupitertrabanten, der Saturnringe, der Sonnenflecke und die richtige Erkenntnis über das Wesen der Milchstrafse, während er, um seinen wissenschaftlichen Arbeiten ungestört obliegen zu können, seit 1610 seinen dauernden Wohnsitz in Florenz wählte. Seine dem biblisch-

ptolemäischen Weltsystem so unbequemen Entdeckungen veranlafsten die Inquisition, sich mit ihm zu beschäftigen, namentlich seitdem Galilei in einem Briefe, der den Weg in die Öffentlichkeit fand, erklärt hatte, dafs die Wissenschaft sich nicht nach der Bibel zu richten habe, sondern dafs es vielmehr der Theologie obliege, ihre Anschauungen mit den sicheren Ergebnissen der Wissenschaft in Einklang zu bringen. Es kam 1616 zu einem Inquisitionsprozefs; es wurde dem Forscher auferlegt, sich alles Lehrens und Schreibens zur Verteidigung des kopernikanischen Weltsystems zu enthalten, und Galilei entschlofs sich, diesem Gebote zu gehorchen. Der Streit brach von neuem aus, als Galilei 1632 einen Dialog veröffentlichte: *Sopra i due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano, proponendo indeterminatamente le ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una, quanto per l'altra parte*, welcher anscheinend die grofse Kontroverse nur hypothetisch behandelte, in Wahrheit aber einen so glänzenden Sieg der kopernikanischen Anschauung bedeutete, dafs Galilei nach Rom vor die Inquisition gefordert, eingekerkert und nach verschiedenen Verhören auf der jetzt durch ein Denkmal am Eingange zum Monte Pincio bezeichneten Stelle gezwungen wurde, kniend abzuschwören. Historisch nicht erweisbar, aber das Verhalten des Forschers gegenüber seiner Vergewaltigung durch die finsteren Mächte des Aberglaubens und der Borniertheit bezeichnend ist der Ausruf desselben nach Abschlufs des Verfahrens: *e pur si muove!* „und sie bewegt sich doch!“ Aus der Haft entlassen, kehrte der achtundsechzigjährige Greis nach Florenz zurück, wo er, obwohl fast erblindet, immer noch mit wissenschaftlichen Studien beschäftigt, am 8. Januar 1642 starb, im selben Jahre, in welchem Newton geboren wurde. — Wie Kopernikus, obgleich als Astronom aufserhalb der philosophischen Bewegung stehend, doch auch für diese von fundamentaler Bedeutung geworden ist, so hat auch Galilei durch seine Entdeckungen auf die Philosophie einen nachhaltigen Einflufs geübt. Er erkannte bereits den apriorischen Ursprung der mathematischen Wahrheiten, ohne dafs diese wertvolle Überzeugung sich fürs erste fruchtbar erwiesen hätte, und er behauptete im Anschlufs an Demokrit und als erster unter den Neueren

schon vor Descartes und Locke die Subjektivität der Sinneswahrnehmung. Wenn er aber, verleitet durch seine überwiegende Beschäftigung mit mechanischen Problemen, behauptet, dafs das Buch der Natur nicht mit gewöhnlichen Buchstaben, sondern mit Dreiecken, Kreisen und andern geometrischen Figuren geschrieben sei, so hat er dadurch das im Verlaufe der weiteren philosophischen Entwicklung so häufig hervortretende Mifsverständnis befördert, als wenn alle Naturerscheinungen auf rein mechanische Weise erklärt werden könnten. In Wahrheit wirken Teleologie und Mechanik bei jedem Phänomen nicht nur der organischen, sondern auch der unorganischen Natur zusammen; das teleologische Moment besteht darin, dafs jede Naturkraft die Verwirklichung des in ihr liegenden Zweckes erstrebt, das mechanische Moment darin, dafs diese Zwecke durch den Widerstand anderer Naturkräfte gehemmt und modifiziert werden.

In anderer Art als Galilei wurde der mit ihm befreundete Johannes Kepler ein Märtyrer seiner astronomischen Ansichten und der Ungunst der Zeiten, sofern er sein ganzes Leben in dürftiger Lage verbringen mufste. Er wurde geboren 1571 zu Weilderstadt in Württemberg, studierte in Tübingen Mathematik und Theologie, erhielt 1593 eine Professur der Mathematik in Graz, konnte sich aber nach den 1598 über die Protestanten dort ausbrechenden Verfolgungen nicht halten, begab sich 1600 als Gehilfe des Tycho de Brahe nach Prag, wo er nach dessen Tode in ärmlichen Verhältnissen lebte und 1609 sein berühmtes Hauptwerk, die *Astronomia nova seu Physica coelestis*, veröffentlichte, welches seine Untersuchungen über die Bewegungen des Planeten Mars enthielt. Nicht besser war seine Lage in Linz, wo er von 1612 bis 1626 an der dortigen Landschule die Mathematik lehrte; auch dort war infolge der Unterdrückung des Protestantismus seines Bleibens nicht mehr. Vergebens bemühte er sich beim Kaiser und bei Wallenstein um die Erfüllung der ihm gemachten Versprechungen, und begab sich, um dieselbe zu erlangen, auf den Reichstag zu Regensburg, wo er 1630, von Anstrengungen und Kummer gebrochen, im Alter von erst 59 Jahren starb.

Wir verdanken Kepler einen Kern unverlierbarer und höchst wichtiger Erkenntnisse, welcher von einer pythagoreisch-mittelalterlichen Schale umhüllt ist. Die Schale besteht in dem Gedanken einer durch Zahlenverhältnisse bestimmten Harmonie des Universums, welches als ein harmonisches Ganze nicht unendlich sein kann, sondern von der Hohlkugel des Himmelsgewölbes umschlossen wird. So geht Kepler an der grofsen Erkenntnis des Giordano Bruno von der Unendlichkeit der Welt vorbei, während er die Lehre des Kopernikus aufnimmt, um sie weiter zu entwickeln. In dieser Fortentwicklung besteht sein bleibendes Verdienst und der unvergängliche Kern seiner Lehre, welcher sich in den drei berühmten Keplerschen Gesetzen zusammenfassen läfst. Diese Gesetze über den Lauf der Planeten, welche Kepler durch Beobachtung fand, ohne doch schon das einheitliche Gesetz zu erkennen, auf das sie alle zurückgehen, lauten folgendermafsen:

1. die Planetenbahnen sind nicht vollkommene Kreise, sondern vielmehr Ellipsen, in deren einem Brennpunkte die Sonne steht;

2. die Planeten umschreiben in gleichen Zeiten gleiche Räume;

3. vergleichen wir bei zwei Planeten die Umlaufszeiten $u\,U$ mit ihrer mittleren Entfernung von der Sonne $e\,E$, so wachsen, wenn wir von innen nach aufsen gehen, Umlaufszeit und mittlere Entfernung, aber nicht gleichmäfsig, vielmehr nimmt die Umlaufszeit viel rascher zu als die mittlere Entfernung, so dafs die Quadrate der Umlaufszeit in Proportion stehen mit den Kuben der mittleren Entfernungen, wie es folgende Gleichung zeigt:

$$u^2 : U^2 = e^3 : E^3.$$

Gab schon das erste Gesetz, nach welchem die Planetenbahnen nicht Kreise, sondern Ellipsen sind, viel zu denken, so sprach sich in dem zweiten Gesetz die wunderbare Tatsache aus, dafs der Lauf jedes Planeten beschleunigt wird, wenn er sich der Sonne nähert, und verzögert wird, wenn er sich von der Sonne entfernt, und diese Tatsache konnte nur die Wirkung der Sonne sein und mufste auf einer in ihr

liegenden Kraft beruhen, welche den Planeten antreibt, wenn er sich ihr nähert, und seinen Lauf retardiert, wenn er sich von ihr entfernt. Und ebenso liefs das dritte Gesetz auf eine in der Sonne liegende Kraft schliefsen, welche nicht in der Ebene, sondern sphärisch sich von ihr aus verbreitet, daher sie nach aufsen hin viel rascher abnimmt, als die mittlere Entfernung der in einer Ebene laufenden Planetenbahnen sich vergröfsert. Hieraus ist zu ersehen, dafs an der grofsen Entdeckung der Gravitation durch Newton dem deutschen Forscher ein wesentlicher Anteil gebührt. Kepler steht an der Schwelle dieser Entdeckung, die er einem glücklicheren Nachfolger zu machen überliefs; er selbst mufste sich ebenso wie Kopernikus mit der mythischen Annahme begnügen, dafs jeder Planet eine Art Wille besitzen müsse, um seinen Weg um die Sonne innezuhalten, und eine Art Erkenntnis, um diesen Weg richtig zu finden.

Ein weiterer grofser Schritt, wenn auch nicht der letzte, in der wissenschaftlichen Gestaltung des Weltbildes wurde vollbracht durch Newton, dessen hohes Verdienst darin besteht, das Gesetz der Gravitation, welches Kepler nur als Vermutung ausgesprochen hatte, durch strenges mathematisches Denken und konsequentes Verfolgen der von Galilei aufgedeckten Gesetze der Fallbewegung zur wissenschaftlichen Gewifsheit erhoben zu haben. — Isaac Newton wurde geboren am 25. Dezember 1642 (= 5. Januar 1643 n. St.) zu Woolsthorpe, einem Dörfchen in der Grafschaft Lincoln, südlich von Hull, als Sohn eines Landmanns in bescheidenen Verhältnissen. Schon auf der Lateinschule eines benachbarten Ortes beschäftigte er sich mit der Konstruktion von Windmühlen, Drachen, Wasseruhren usw. und wurde auf Veranlassung eines Oheims wegen seines hervorragenden Talents für mechanische Aufgaben 1661 auf die Universität von Cambridge geschickt, wo der Mathematiker Isaac Barrow sich seiner besonders annahm. Schon 1665 kam er in einem wegen Ausbruchs der Pest in Cambridge aufgesuchten Landaufenthalte zu den ersten Elementen der von ihm Fluxionenmethode genannten Differential- und Integralrechnung wie auch zur ersten Entdeckung des Gravitationsgesetzes, zu welcher ihm ein vom

Baum fallender Apfel die erste Anregung gegeben haben soll. Er selbst spricht sich in einer späteren Aufzeichnung über diese fruchtbare Periode seines Lebens folgendermafsen aus: „Im Anfang des Jahres 1665 fand ich die Methode der Näherungsreihen und die Regel für die Zurückführung irgendeiner Potenz eines Binoms auf eine solche Reihe. Im selben Jahre fand ich die Methode der Tangenten von Gregory und Slusius, und im November die direkte Fluxionsmethode, und das nächste Jahr im Januar die Farbentheorie, und im Mai die umgekehrte Methode der Fluxionen. Im selben Jahre begann ich nachzudenken über die Schwere und ihre Erstreckung bis zum Monde, und nachdem ich aus dem dritten Keplerschen Gesetze gefunden hatte, wie die Kraft zu schätzen sei, mit welcher die in einer Kreisbahn laufende Kugel gegen das Zentrum derselben drängt, folgerte ich, dafs die Kräfte, welche die Planeten in ihren Bahnen halten, sich umgekehrt wie die Quadrate ihrer Entfernungen vom Mittelpunkt der Bewegung verhalten müssen, und daraus erhielt ich auch die Gröfse der Kraft, die nötig ist, um den Mond in seiner Bahn zu erhalten, verglichen mit der Schwerkraft der Erde. Alles das geschah in den zwei Pestjahren von 1665 und 1666, denn damals stand ich in der Vollkraft meines Schaffens und liebte Mathematik und Philosophie mehr als zu irgendeiner andern Zeit“ (zitiert von Berry in der Vorrede zum Katalog der Portsmouth Papers; vgl. Snyder, Mechanismus des Weltalls, S. 243). Im Jahre 1669 wurde Newton Barrows Nachfolger als Professor der Mathematik in Cambridge und veröffentlichte als solcher sein berühmtes Hauptwerk: *Philosophiae naturalis principia mathematica*, in welchem er im Anschlusse an Galilei und Kepler, aber weit über beide hinausgehend, die mathematische Methode auf die Mechanik des Himmels, auf Ebbe und Flut usw. anwendete. Seine Theorie des Lichts und der Farbenzerstreuung veröffentlichte er 1704 in einem zweiten Hauptwerke: *Optics, or a treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light.* Politisch vertrat er die Universität Cambridge im Parlament, wurde mit Ehrungen politischer und wissenschaftlicher Art überhäuft und starb in hohem Alter am 20. (31.) März 1727 zu Kensington bei London.

In seinen philosophischen Anschauungen war Newton durch theologische Voraussetzungen eingeengt. Raum und Zeit hält er für Realitäten, welche er gelegentlich als das *Sensorium commune* der Gottheit bezeichnet, hat aber das grofse Verdienst, von allen relativen Räumen und Zeiten den absoluten Raum und die absolute Zeit zu unterscheiden und dadurch der kantischen Theorie vorzuarbeiten. Seine Erfindung der Differential- und Integralrechnung und deren Anwendung auf Geometrie und Mechanik sowie seine optische Theorie wurden schon oben erwähnt. Sein gröfstes Verdienst aber ist die Entdeckung und der mathematische Erweis des Gravitationsgesetzes, in welchem er den Einheitspunkt der drei Keplerschen Gesetze fand und dasselbe auf unser ganzes Sonnensystem mit Planeten, Monden und Kometen anwandte. Auf diese Weise hatte er von den beiden Komponenten, welche die Bahn der Planeten bestimmen, die eine, die Zentralkraft, welche sie an die Sonne bindet, in der Gravitation richtig erkannt und erklärt, während er die andere Komponente, die dem Planeten seine seitliche Geschwindigkeit erteilende Tangentialkraft, nur daraus zu erklären wufste, dafs der „von aufsen stofsende Gott“ jedem Planeten ursprünglich die der Anziehungskraft der Sonne die Wage haltende Geschwindigkeit erteilt habe. Sein hohes Verdienst war, den Mechanismus des Sonnensystems nach dem gegenwärtigen Bestande erklärt und mathematisch begründet zu haben, während es Kant und Laplace vorbehalten blieb, die Genesis dieses Tatbestandes aufzudecken.

In Opposition gegen Descartes und in nahem Anschlusse an die Forschungen eines Bacon, Kopernikus, Galilei und Kepler vertrat der Engländer Thomas Hobbes (1588—1679) in theoretischer Hinsicht einen massiven Sensualismus und Materialismus, welcher jedoch, weil er den Bedürfnissen und Forderungen des Zeitalters nicht entsprach, auf dasselbe ohne erheblichen Einflufs blieb, während Hobbes in praktischer Hinsicht für die verworrenen politischen Zustände seines Landes, ähnlich wie vor ihm der Italiener Macchiavelli (1469—1527) in seinem *Principe*, das Universalheilmittel in einem radikalen, alle Privatneigungen niederhaltenden Absolutismus zu finden

glaubte. — Thomas Hobbes wurde geboren 1588 als Sohn eines Dorfgeistlichen in der Nähe von Malmesbury (nördlich von Bristol), studierte 1603—1608 in Oxford und trat sodann in die Dienste des Lord Cavendish, nachmaligen Earl of Devonshire, als Erzieher von dessen Sohne, den er 1610—1613 auf einer Reise nach Frankreich und Italien begleitete. Seine Stellung im Hause Devonshire, in welcher er auch mit Bacon in dessen letzten Lebensjahren zu verkehren Gelegenheit hatte, blieb auch bestehen, als sein Zögling 1625 die Nachfolge des Vaters antrat; und nach dessen schon 1628 erfolgtem Tode übernahm nach kurzer Unterbrechung Hobbes auch die Erziehung des unmündigen Sohnes seines früheren Zöglings, um auch mit diesem seine Bildungsreise nach dem Süden zu unternehmen. Die Stürme der Revolution veranlaſsten ihn, 1640—1651 seinen Aufenthalt in Paris zu nehmen, wo seine beiden Hauptwerke *De cive* (zuerst als Manuskript gedruckt 1642) und der *Leviathan* (erschienen London 1651) entstanden. Nach seiner Rückkehr nach England wurde 1655 *De corpore* und 1658 *De homine* veröffentlicht, und auch weiterhin blieb Hobbes unablässig wissenschaftlich tätig und in freundschaftlicher Beziehung zum Hause Devonshire und der vornehmen englischen Gesellschaft, bis er 1679 im hohen Alter von 91 Jahren starb. Die Liebe zum klassischen Altertum, welche den Philosophen sein ganzes, vielbewegtes Leben hindurch begleitete, wird auſser eigenen poetischen Produktionen in lateinischen Versen bezeugt durch eine 1628 zur Warnung vor der Demokratie verfaſste Übersetzung des Thukydides, wie auch durch eine in die letzten Lebensjahre fallende Übersetzung des Homer in gereimten Jamben. Seine philosophischen Anschauungen hat er in einem dreiteiligen Werke unter den Titeln *De corpore, De homine* und *De cive* dargestellt, von denen der dritte Teil schon 1642, die beiden ersten, wie bereits oben bemerkt, 1655 und 1658 erschienen. — Ausgehend von der nominalistischen Überzeugung, daſs die Universalien nur in Worten bestehen, durch welche wir die gemeinsamen Verhältnisse der Dinge ausdrücken, sieht er das Reale nur in den Einzeldingen, deren Wesen in der Materie und deren Veränderungen nur in der mechanischen Bewegung dieser

Materie bestehen. Substanz und Materie bedeuten für ihn eines und dasselbe, eine immaterielle Substanz würde ein quadratischer Kreis sein. Die mechanischen Bewegungen der Aufsenwelt pflanzen sich durch Druck und Stofs zum Gehirn fort, gelangen von hier zum Herzen und erzeugen, je nachdem der Blutumlauf durch sie gefördert oder gehemmt wird, die Gefühle der Lust und der Unlust, aus welchen, sofern sie sich auf Künftiges beziehen, Begierde und Abscheu hervorgehen. Auch Hobbes ist sonach der Meinung, dafs das Wollen aus den Gefühlen der Lust und Unlust entspringt, während in Wahrheit der Wille das Ursprüngliche und das Gefühl der Lust und Unlust seinem ganzen Wesen nach nur ein instinktives Wollen oder Nichtwollen einer auf uns ergehenden Einwirkung ist. Da somit nach Hobbes die Willensakte nur die notwendige Folge der empfangenen Eindrücke sind, so kann von einer Freiheit des Willens keine Rede sein, und unser Philosoph huldigt, wie er in seinen gegen den Bischof Bramhall gerichteten *Quaestiones de libertate, necessitate et casu* 1656 ausführt, einem strengen Determinismus. Alle Vorgänge im Innern wie in der Aufsenwelt beruhen auf mechanischer Bewegung der Materie; doch nimmt Hobbes weder mit Demokrit Atome noch mit Descartes die homogene Natur der Materie an, wiewohl er in Übereinstimmung mit Descartes und Galilei die Empfindungen von Farben und Tönen, Geruch und Geschmack für blofs subjektiv und das ihnen entsprechende Reale als blofse mechanische Bewegung der Materie anerkennt. — Wie in der *natural philosophy*, so herrscht der Mechanismus auch in dem, was Hobbes als *civil philosophy* bezeichnet. Der Grundtrieb aller Menschen ist der auf Leben und Genufs gerichtete Selbsterhaltungstrieb jedes einzelnen; daher ist der Mensch von Natur nicht, vergleichbar den Bienen und Ameisen, ein ζῷον πολιτικόν, wie Aristoteles behauptet, sondern der Naturzustand ist nach Hobbes vielmehr ein *bellum omnium contra omnes*. Es ist nicht schwer, den Einheitspunkt der nur scheinbar sich widersprechenden Anschauungen des Aristoteles und Hobbes zu finden; er liegt in dem der menschlichen Natur als Grundtrieb innewohnenden Egoismus, aus welchem einerseits der von Hobbes mit Recht behauptete Krieg aller gegen

alle, andererseits aber auch bei den nahen Beziehungen der Menschen zu einander das von Aristoteles als Ausgangspunkt gewählte Bedürfnis nach Geselligkeit, gegenseitiger Unterstützung, Rat, Trost und Freundschaft mit Notwendigkeit hervorgeht. Das einzige Mittel, um den furchtbaren Folgen des Krieges aller gegen alle zu steuern, ist nach Hobbes die auf stillschweigender Übereinkunft aller beruhende absolute Staatsgewalt, mag dieselbe monarchisch in einem einzelnen Herrscher vereinigt sein oder in den Händen einer dazu bestimmten Korporation ruhen, welches letztere nach Hobbes die weniger vollkommene Form ist. Dieser Absolutismus ist der Leviathan, das Untier, welches alle andern Tiere überwältigt. Das Mittel, im Interesse des allgemeinen Friedens, Wohlstandes und Glückes die entgegenstehenden Einzelbestrebungen mit unumschränkter Gewalt niederzuhalten, ist die Strafe, welche, wie Hobbes sehr richtig erkennt, nicht bezweckt, das Verbrechen zu sühnen, sondern vielmehr von demselben abzuschrecken, wie vor ihm schon Platon im Protagoras gesagt und Seneca schön und treffend in die Worte gefaſst hat: *nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur.* Das Maſs der Strafe, ihre Höhe muſs so bemessen werden, daſs sie, als Gegenmotiv gegen das Verbrechen, ausreicht, dasselbe zu verhindern. Zu den Abschreckungsmitteln gehört auſser der Furcht vor den vom Staate zu verhängenden Strafen auch die Furcht vor erdichteten oder durch Überlieferung angenommenen übernatürlichen Mächten; werden diese Mächte vom Staate anerkannt, so heiſst die Furcht vor ihnen Religion, werden sie nicht anerkannt, so heiſst sie Aberglauben. Religiöse Privatüberzeugungen führen zu revolutionären Bestrebungen und sind vom Staate nicht zu dulden. Die sogenannten christlichen Mysterien sind ohne Prüfung anzunehmen, vergleichbar Pillen, welche ganz heruntergeschluckt und nicht zerkaut werden müssen.

Diese radikalen Ansichten des Hobbes in Naturphilosophie, Ethik und Politik übten auf das Zeitalter keine tiefere Wirkung; man blieb zunächst bei einer Art platonisierenden Idealismus, wie er namentlich durch den in Cambridge lehrenden Ralph Cudworth vertreten wurde, und erst durch John Locke

erlangte der Empirismus in England und weiterhin auch in andern Ländern eine allgemeine Verbreitung.

2. John Locke.

Seitdem Descartes mit allem andern auch die Realität der uns umgebenden Aufsenwelt bezweifelt und den alleinigen Grund aller Gewifsheit in dem *cogito*, d. h., richtig verstanden (oben S. 21), in der Tatsache gefunden hatte, dafs die ganze Welt mir immer nur als eine Reihe von Vorstellungen in meinem Bewufstsein gegeben ist, konnte die Frage vor ihrer voll befriedigenden Beantwortung nicht mehr zur Ruhe kommen, was denn an allen diesen Vorstellungen das eigentlich Reale, auch unabhängig von unserm Bewufstsein Bestehende sei, was, mit andern Worten, die uns in der Form subjektiver Vorstellungen entgegentretenden Dinge an sich selbst sein mögen? Diese Frage führte notwendig zu einer Untersuchung über den Ursprung und das Wesen unserer Vorstellungen, und eine solche zuerst unternommen zu haben, ist das bleibende Verdienst des Engländers John Locke, wiewohl die von ihm gegebene Antwort keineswegs genügen konnte, vielmehr nur geeignet war, die grofse Schwierigkeit der Aufgabe deutlich ins Licht zu stellen. Der gemeine Menschenverstand nimmt ohne weiteres an, dafs die Dinge an sich ebenso sind, wie wir sie vorstellen, d. h. in dem Raume um uns her ausgebreitet und in der Zeit vor unsern Augen verlaufend, und dafs die Dinge an sich und in dieser räumlichen und zeitlichen Form, abgesehen von einer gewissen subjektiven Färbung durch unsere Sinnesorgane, im wesentlichen unverändert, gleichsam mit Haut und Haar, ihren Einzug in unser Bewufstsein halten; und diese dem populären Bewufstsein für einfach und selbstverständlich geltende Ansicht wird auch von Locke geteilt, nur dafs er versucht, sich über diesen Prozefs im einzelnen Rechenschaft zu geben, wobei sich die Unmöglichkeit herausstellte, auf diesem scheinbar so einleuchtenden Wege das Problem der Erkenntnis zu lösen. Locke ging dabei aus von Descartes, welcher ganz richtig alle unsere Vorstellungen nach ihrem Ursprunge in drei Klassen geteilt hatte, sofern dieselben entweder *adventiciae*, von aufsen in uns hereinkommend,

oder *a me ipso factae*, von mir selbst aus den Materialien der uns von aufsen kommenden Vorstellungen gebildet, oder endlich, wo diese beiden Fälle nicht zutreffen, *innatae*, angeboren sein müssen. Die Annahme angeborener Vorstellungen wird von Locke verworfen; in dem Satze: *no innate ideas* liegt der Kern seiner ganzen Philosophie. Somit bleiben für ihn nur die beiden ersten Klassen bestehen, welche von Descartes als *adventiciae* und *a me ipso factae*, von Locke als *simple ideas* und *complex ideas* bezeichnet werden. Schon diese parallele Konstruktion zeigt, wie unmittelbar Locke an Descartes, sowenig er ihn nennt, anknüpft.

John Locke wurde geboren am 29. August 1632 zu Wrington, wo seine Mutter zum Besuche weilte, als Sohn eines Gutsbesitzers und Rechtsanwalts in dem Städtchen Pensford, wo Locke seine erste Erziehung im puritanischen Geiste der Familie erhielt. Beide Orte liegen in der Grafschaft Sommersetshire, nicht weit von Bristol. Seine weitere Ausbildung erhielt er zunächst in der von Königin Elisabeth neu organisierten Westminster-Schule zu London und sodann im Christchurch College zu Oxford, wo er die üblichen Grade erwarb. Von der Theologie durch den noch herrschenden scholastischen Geist abgeschreckt, widmete er sich dem Studium der Naturwissenschaften und Medizin; zugleich beschäftigte er sich mit den Staatswissenschaften, und dies mochte die Veranlassung sein, dafs er 1665 einer Gesandtschaft an den brandenburgischen Hof nach Cleve unter Sir Walter Vane für einige Monate als Sekretär mitgegeben wurde. Nach Oxford zurückgekehrt, machte er bei einer ärztlichen Konsultation, wie er solche gelegentlich zu erteilen pflegte, die Bekanntschaft des Lord Ashley, späteren Earl of Shaftesbury, welche für seinen Lebensweg von mafsgebender Bedeutung werden sollte. Schon 1667 verliefs er Oxford, um Wohnung im Exeter House, der Londoner Residenz des Lord Ashley, zu nehmen, und nachdem er 1668 den Earl of Northumberland auf einer Reise nach Frankreich und Italien begleitet hatte, übernahm er seit dem folgenden Jahre als Freund, Ratgeber und Arzt in der Familie des Lord Ashley die Leitung von dessen Sohne, für welchen er auch eine passende

Lebensgefährtin zu ermitteln bemüht war; weiterhin hat er auch noch die Erziehung des aus dieser Verbindung entsprossenen Sohnes geleitet, welcher als dritter Earl of Shaftesbury (1671—1713) als ästhetisierender Moralist neben dem egoistischen einen altruistischen Trieb im Menschen annahm und durch seine elegant geschriebenen *Characteristics of men, manners, opinions and times* (3 Bände, London 1711) sich in England einen berühmten Namen gemacht hat. Schon bald nach der Geburt dieses Enkels war es Locke beschieden, an den Wechselfällen von Glück und Unglück teilzunehmen, welche das Haus Ashley in so reichem Maſse erfahren muſste. Als Lord Ashley, dieser bedeutendste englische Staatsmann seiner Zeit, 1672 durch Karl II. als erster Earl of Shaftesbury zum Lordkanzler ernannt wurde, erhielt auch Locke die Stelle eines *Secretary of the presentation of benefices*, ging aber schon im folgenden Jahre bei dem Sturze seines Gönners dieser Stelle verlustig. Während weiterhin der Earl of Shaftesbury sich an die Spitze der parlamentarischen Opposition stellte, nahm Locke zur Herstellung seiner durch Asthma und schwindsüchtige Anlage schwankenden Gesundheit von 1675 bis 1679 einen vierjährigen Aufenthalt in Südfrankreich, wo er in Montpellier unter andern die Bekanntschaft des Earl of Pembroke machte, dem er später sein Hauptwerk gewidmet hat. Noch einmal gelangte Lockes Beschützer zu einem hohen Staatsamte, als 1679 Karl II. ein Ministerium aus der Opposition berief, an dessen Spitze der Earl of Shaftesbury trat und seinen Schützling aus Frankreich zurückkommen lieſs. Aber noch in demselben Jahre wurde Shaftesbury gestürzt, in den Tower geworfen, dann freigesprochen, muſste aber wegen einer Verschwörung gegen den nachmaligen König Jakob II. aus England nach dem liberalen Holland flüchten, wo er schon am 2. Januar 1683 starb. Auch Locke fand es geraten, der feindlichen Strömung auszuweichen, und begab sich nach dem Tode seines Freundes im Herbst 1683 nach Holland, wo er, immer noch nicht sicher vor englischer Verfolgung, sich fünf Jahre lang, von 1683 bis 1688, in Amsterdam, Utrecht und andern Orten aufhielt. Dieser Aufenthalt in Holland ist vielleicht die fruchtbarste Periode in Lockes Leben. Hier schrieb er

1685 seinen ersten Brief über die Toleranz, veröffentlicht 1689 anonym unter dem Titel: *Epistola de tolerantia ad clarissimum virum T(heologiae) A(pud) R(emonstratensis) P(rofessorem), T(yrannidis) O(sorem), L(imburgium) A(mstelodamensem), scripta a P(acis) A(mico), P(ersecutionis) O(sore), J(oanne) L(ockio), A(nglo), Gouda 1689.* Hier in Holland vollendete er auch 1688 sein schon vor vielen Jahren begonnenes Hauptwerk, den *Essay concerning human understanding,* veröffentlicht zu London 1690. In Holland hatte sich Locke an Wilhelm von Oranien angeschlossen, folgte ihm, nachdem derselbe 1689 den englischen Thron bestiegen hatte, nach England und erhielt dort das einträgliche Amt eines *Commissioner of trade and plantages,* welches er bis 1700 bekleidete. In London, dessen Klima er nicht vertragen konnte, hielt er sich seit 1691 nur, soweit es die Geschäfte erforderten, vorübergehend auf und fand seit dieser Zeit eine zweite Heimat und liebevolle Pflege im Hause des Sir Francis Masham und seiner Gemahlin, einer Tochter des Philosophen Cudworth, auf deren Landgut zu Oates, wo er auch, nachdem er 1700 sein Amt niedergelegt hatte, die letzten vier Jahre seines Lebens verbrachte. Die auch in seinem Hauptwerke merklich hervortretenden Interessen für die Jugenderziehung fanden einen zusammenfassenden Ausdruck in den 1693 erschienenen und der Lady Masham gewidmeten *Thoughts on education,* welche vielfach anregend, namentlich auch auf Rousseau, gewirkt haben. Lockes alte Neigung zur Theologie und Bibelforschung veranlafste ihn zu der 1695 veröffentlichten Schrift *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures,* welche ihn, wie zu erwarten war, in eine literarische Fehde mit mehreren Theologen verwickelte, die bis zu seinem Tode fortdauerte; er starb, gepflegt mit liebevoller Sorge durch die Familie Masham, auf deren Landsitze zu Oates am 28. Oktober 1704 und wurde auf dem Friedhofe des benachbarten High Laver, wo sein Grab mit den Gräbern der Familie Masham noch heute erhalten ist, beigesetzt.

Das so berühmt gewordene Hauptwerk Lockes führt den Titel: *An Essay concerning human understanding* und erschien in London 1790 in vier Büchern mit den Überschriften: 1. *Of*

innate notions, 2. *Of ideas*, 3. *Of words*, und 4. *Of knowledge and opinion.* Über die Entstehung dieses Werkes äufsert sich Locke in der Vorrede wie folgt: „Fünf oder sechs Freunde, welche in meinem Zimmer [vermutlich im Exeter House zu London] zusammengekommen waren und sich über einen von dieser Untersuchung ganz entfernten Gegenstand unterredeten, sahen sich bald durch die Schwierigkeiten, welche von allen Seiten hervortraten, so in die Enge getrieben, dafs sie nicht weiter konnten, und obgleich sie sich alle Mühe gaben, die Zweifel, in welche sie sich verwickelt hatten, aufzulösen, so kamen sie doch keinen Schritt weiter. Dieses brachte mich auf den Gedanken, dafs wir einen verkehrten Weg eingeschlagen hatten, und dafs vor allen Betrachtungen dieser Art eine Untersuchung über das Vermögen des Verstandes und über die Objekte, welche in seiner Sphäre liegen oder nicht liegen, unumgänglich notwendig sei. Ich teilte dies der Gesellschaft mit, und sie stimmte sogleich bei; es wurde daher beschlossen, dafs diese Untersuchung unsere erste Beschäftigung sein sollte. Einige flüchtige, noch nicht verarbeitete Gedanken über diesen noch nie von mir vorher in Betrachtung gezogenen Gegenstand, welche ich für unsere nächste Zusammenkunft niederschrieb, waren der erste Anfang zu diesen Abhandlungen, welche, durch einen Zufall veranlafst, auf Bitte der Gesellschaft fortgesetzt wurden. Ich arbeitete einige unzusammenhängende Teile aus, liefs die Untersuchung eine Zeitlang liegen, nahm sie wieder auf, nachdem es meine Gemütsstimmung und äufsere Verhältnisse erlaubten, und brachte endlich in einer glücklichen Mufse, welche die Sorge für meine Gesundheit mir verschaffte, das Ganze in die gegenwärtige Ordnung.“

Hatte Descartes aufser den von aufsen kommenden und den von uns selbst hervorgebrachten Ideen als eine dritte Klasse gewisse angeborene Ideen angenommen, so erkennt Locke nur die beiden ersten, von ihm als *simple ideas* und *complex ideas* bezeichneten Klassen als Quellen aller unserer Erkenntnisse an und bestreitet die Existenz angeborener Ideen; in dem Satze: *no innate ideas* liegt der Hauptinhalt seiner ganzen Philosophie. Er beweist diesen Satz im ersten Buche

auf direktem Wege, während er in dem weit umfangreicheren und wichtigeren zweiten Buche seine Thesis indirekt dadurch zu erweisen sucht, dafs er zeigt, wie alle unsere Erkenntnisse lediglich aus der Erfahrung entspringen. Voraus bemerkt sei noch, dafs Locke unter *idea* nicht etwa nur abstrakte Begriffe, sondern ebensosehr die anschaulichen Vorstellungen und Phantasiebilder versteht, also alles, *whatever is meant by phantasm, notion, species, or whatever it is which the mind can be employed about in thinking* (Essay I, § 8), *whatsoever the mind perceives in itself, or is the immediate object of perception, thought or understanding, that I call Idea* (II, 8,8), so dafs das Wort *thinking* bei ihm hier und weiterhin ebenso wie das *cogito* des Descartes (oben S. 21 fg.) alle Vorstellungen, die anschaulichen ebensogut wie die abstrakten, in sich befafst.

Im ersten Buche widerlegt Locke auf direktem Wege die Meinung, als ob irgendwelche theoretische oder praktische Begriffe und aus ihnen fliefsende Grundsätze *(principles)* dem Menschen angeboren wären. 1. Theoretische Grundsätze, wie namentlich die Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs, sind so wenig angeboren, dafs Kinder und Ungebildete keine Ahnung davon haben, und ein Kind viel eher weifs, dafs bitter nicht süfs und eine Rute keine Kirsche ist, bevor es durch Abstraktion zu solchen allgemeinen Sätzen gelangt. Wir haben schon bei Besprechung des Aristoteles (Phil. d. Griechen S. 341) gezeigt, wie auch die Sätze der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten auf der Anschauung beruhen, und wollen hier nur hinzufügen, dafs ihre Notwendigkeit wesentlich auf der *apriori* uns angeborenen und daher notwendigen Vorstellung des Raumes und seiner Verhältnisse beruht, welche auch bei der Übertragung der Anschauungen in die von ihnen abhängigen und stets an ihnen sich orientierenden Begriffe mafsgebend sind. Wie der Schatten die Umrisse des Körpers genau wiedergibt, so jedoch, dafs die verschiedensten Körper in denselben Schatten hineinpassen, so beruhen der Satz der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten im letzten Grunde auf der Notwendigkeit, dafs jeder Körper einen bestimmten Raum

und keinen andern einnehmen mufs, dafs er nicht zugleich innerhalb und aufserhalb eines Umkreises von Gegenständen liegen kann, dafs er aber notwendig entweder innerhalb oder aufserhalb dieses Umkreises zu finden sein mufs, so jedoch, dafs diese für den Raum und alles in ihm gültigen Gesetze auch für die im letzten Grunde auf der Raumanschauung beruhenden, aber von ihr absehenden abstrakten Begriffe und Urteile ihre Gültigkeit behalten. — 2. Weiter bestreitet Locke, dafs dem Menschen irgendwelche praktische Grundsätze angeboren sein könnten, weil über dieselben sehr verschiedene Anschauungen je nach Land und Zeitalter bestanden hätten. So werde, meint er, bei der Frage, warum man übernommenen Pflichten nachkommen und eingegangene Verträge halten müsse, der Christ sich auf den Willen Gottes, der Anhänger des Hobbes auf den Willen der Gesellschaft, der Stoiker auf die Würde des Menschen berufen. Auch hier ist Lockes Argumentation nicht ausreichend, das zu beweisen, was sie beweisen soll. Warum man das Gute tun, das Böse meiden soll, darüber sind die Ansichten sehr verschieden, und auch darüber, was gut und was böse sei, haben die Anschauungen je nach Land und Zeitalter sehr gewechselt; aber darin, dafs man das als gut Geltende zu vollbringen, das als böse Geltende zu meiden habe, sind die Menschen von jeher einig gewesen, und es hat kein noch so rohes Zeitalter gegeben, in welchem nicht der Gerechte, Liebevolle, für andere sich Aufopfernde bewundert, der Ungerechte, Herzlose, nur seinen eigenen Vorteil Suchende verachtet worden wäre, nicht nur weil für den Mitmenschen der eine nützlich, der andere schädlich sich erweist, sondern auch in den Fällen, wo der Gedanke an Nutzen und Schaden gar nicht in Betracht kommt.

Von grofsem Interesse ist der von Locke im zweiten Buche unternommene Versuch, seine Thesis: *no innate ideas* auf indirektem Wege dadurch zu erweisen, dafs er alle Ideen, den ganzen Inhalt des Bewufstseins, aus der äufseren und inneren Erfahrung, welche letztere für den Intellekt auch ein von aufsen Kommendes ist, abzuleiten sich bemüht. Er nimmt an, dafs der Geist ursprünglich gleichsam ein unbeschriebenes Blatt, *white paper* sei, eine *tabula rasa*, wie man im Mittelalter

sagte, ein γραμματεῖον ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον, wie Aristoteles De anima 3,4 den νοῦς παθητικός bezeichnet. Auf dieses unbeschriebene Blatt werden durch *sensation* und *reflexion*, d. h. durch äuſsere und innere Erfahrung, alle *simple ideas* eingezeichnet, über welchen sich dann wie ein zweites Stockwerk die durch Kombination der einfachen Ideen von uns selbst erzeugten *complex ideas* erheben. Die *simple ideas* sind bloſse *Ektypa*, Abdrücke der äuſseren Eindrücke, während die *complex ideas Archetypa* sind, denen konsequenterweise nichts Äuſseres entsprechen sollte. Sehen wir, wie Locke seine Ansicht durchzuführen sucht, indem wir zur Orientierung folgendes Schema vorausschicken.

I. Simple Ideas *(ektypa):*

1. Sensation: *qualities* { *primary: extension, figure, solidity, motion, rest, number,* / *secondary: sounds, tastes, colours, smells.* }
2. Reflexion: a) *perception*, b) *volition.*
3. Sensation and Reflexion: *pleasure, pain, power, succession, etc.*

II. Complex Ideas *(archetypa):*

1. Modes: *number, space, duration, etc.*
2. Substances: *God, spirits, bodies.*
3. Relations: *identity and diversity,*
cause and effect,
time and space.

I. Simple ideas, einfache Ideen, d. h. solche, welche als Abdrücke *(ektypa)* äuſserer Verhältnisse durch *sensation* und *reflexion*, d. h. durch äuſsere und innere Wahrnehmung, ins Bewuſstsein gelangen.

1. Indem Locke sich fragt, welche Ideen durch *sensation* zu uns gelangen, und was überhaupt auf diesem Wege zu uns gelangen kann, so erkennt er sehr richtig, daſs uns von den Dingen immer nur ihre Qualitäten gegeben sind, nicht

aber die Substanz, welche wir als Träger dieser Qualitäten voraussetzen, ohne sie zu erkennen. Wenn ich von einem Stück Zucker seine Farbe, seinen Geschmack, seine Härte, Undurchdringlichkeit und räumliche Gestaltung nach und nach in Abzug bringe, so wird in dem Maſse, wie dies geschieht, der Körper seine Sichtbarkeit, Hörbarkeit, Schmeckbarkeit, Riechbarkeit, Betastbarkeit verlieren und zuletzt nichts von ihm übrigbleiben als der leere Raum, welchen er erfüllte. Bedenklicher aber ist es, wenn Locke einen Unterschied macht zwischen sekundären Qualitäten, welche durch die Beschaffenheit unserer Sinnesorgane bedingt sind, und primären Qualitäten, von denen er glaubt, daſs auch das „Ding an sich“ *(the thing in itself)* dieselben besitze. Nach dem Vorgange von Demokrit, Galilei und Descartes nimmt er an, daſs Farben und Töne, Geschmack und Geruch als solche nur im wahrnehmenden Subjekt existieren, daſs sie ihre Ursache in einem von auſsen kommenden mechanischen Anstoſse *(impulse)* haben, daſs aber diese Ursache als solche uns unbekannt bleibt. Von diesen sekundären Qualitäten unterscheidet Locke die primären, welche, wie bemerkt, so wie wir sie erkennen, auch den Dingen an sich angehören; als solche zählt er gewöhnlich auf: *extension*, *figure*, *solidity*, *motion*, *rest* und *number*, Ausdehnung, Gestalt, Undurchdringlichkeit, Bewegung, Ruhe und Zahl, also auſser *solidity* nur die Verhältnisse von Raum, Zeit und Veränderung, die uns in den Dingen entgegentreten. Er hatte, wie sich uns später ergeben wird, den Anteil der Sinne von den Dingen in Abzug gebracht und ihnen den Anteil des Verstandes belassen, welcher sich zu ersterem verhält wie die ganze Masse des groſsen Gehirns zu seinen dünnen und zarten Ausläufern in den Sinnesorganen.

2. Unter *reflexion* (die Engländer schrieben und schreiben noch heute *reflection*, als wenn es vom Infinitiv und nicht vom Supinum abgeleitet wäre) versteht Locke die Eindrücke, welche der Geist empfängt, wenn er sich zu sich selbst zurückbeugt *(reflects)*, um seine eigenen *operations* zu beobachten; dieser sind zwei, das Erkennen und das Wollen, welche Locke nicht mit Descartes zusammenwerfen, sondern auseinandergehalten wissen will. a) Zu den Funktionen des Erkennens rechnet

Locke die Wahrnehmung *(perception)*, Erinnerung *(retention)* und Unterscheidung *(discerning)*, welche auch das Tier habe; sodann das Vergleichen *(comparing)*, von dem er glaubt, dafs es den Tieren nur unvollkommen *(but imperfectly)* zukomme. Ich möchte annehmen, dafs es ihnen ganz abzusprechen ist, dafs hier, soweit von einer Grenze die Rede sein kann, die scharfe Grenze zwischen dem tierischen und menschlichen Intellekt liege. Könnte das Tier zwischen dem schwarzen Pferd von gestern und dem weifsen von heute einen Vergleich anstellen, so würden sich bei ihm ebenso wie beim Menschen schwarz und weifs und alle andern nicht identischen Merkmale gleichsam übereinanderlegen und so gegenseitig verwischen und verdunkeln, während die identischen Merkmale, durch die Wiederholung tiefer eingeprägt, sich von den nicht identischen loswickeln und zum Begriff des Pferdes als der Summe der allen Pferden gemeinsamen und daher wesentlichen Merkmale, d. h. zum Begriff des Pferdes zusammenwachsen würden. Hätte das Tier aber diesen, so würde es auch die Sprache als sinnliches Abbild der Begriffe haben, welche ihm abgeht. Eingehend schildert Locke sodann vom Standpunkte des Nominalismus aus den Prozefs der Abstraktion sowie die auf ihm beruhende Bildung der Spezies, der Genera und der Sprache. b) *Volition*, das Wollen, ist frei, sofern der Mensch ausführen kann, was er will, und es ist nicht frei, sofern das, was er will, in jedem Falle durch die Motive mit Notwendigkeit bestimmt wird.

3. *Sensation and reflexion*, äufsere und innere Wahrnehmung, wirken zusammen bei Lust und Schmerz, deren Gefühl zur inneren, und deren dasselbe bewirkender Gegenstand zur äufseren Wahrnehmung gehört. Ebenso wirken bei einer Kraftanstrengung, wie auch bei der Wahrnehmung einer Succession äufsere und innere Wahrnehmung zusammen.

II. *Complex ideas*, die zusammengesetzten Ideen, sind, wie der Name besagt, aus den einfachen Ideen zusammengesetzt und verhalten sich zu ihnen wie die unendliche Fülle der Wörter zu den wenigen Buchstaben, aus welchen sie alle bestehen. Zur Einteilung der komplexen Ideen bedient sich Locke der aus dem Altertum überkommenen Kategorien von

Substanz, Qualität, Relation und Modalität. Da die Qualitäten bei ihm zu den einfachen Ideen gehören, so bleiben ihm nur die drei andern übrig, welche er in der etwas befremdlichen Reihenfolge als 1. *Modes*, 2. *Substances*, 3. *Relations* abhandelt.

1. *Modes.* Nachdem Locke die Verhältnisse des Raumes und der Zeit schon unter den primären Qualitäten abgehandelt hat, so erscheinen hier Raum, Zeit und die auf dieser beruhende Zahl als Modi, welche den Dingen anhaften, und daher nach seiner Theorie wegfallen müfsten, wenn ich die Dinge wegnehme, welches bekanntlich nicht der Fall ist.

2. *Substances.* Da Locke richtig erkannt hatte, dafs uns als einfache, allein auf objektive Realität Anspruch zu machen berechtigte Ideen immer nur die Qualitäten der Dinge gegeben sind, so sieht er sich genötigt, die Substanz als den vorausgesetzten Träger dieser Qualitäten konsequenterweise unter die komplexen Ideen zu versetzen, vermag aber noch nicht zu der Erkenntnis durchzudringen, dafs die Substantialität ein blofs subjektives Phänomen ist, betrachtet vielmehr die Substanz als ein uns unbekanntes und doch reales Substrat aller Eigenschaften und Zustände der Dinge, und hier ist der Punkt, wo seine Philosophie mehr als irgendwo sonst über sich selbst hinausweist und einerseits für Berkeley, andererseits für Hume den wirksamsten Angriffspunkt darbot. Ohne dieser Schwierigkeiten Herr werden zu können, bleibt er bei der überlieferten Dreiheit der Substanzen und unterscheidet mit Descartes, abgestuft nach den Graden der Gewifsheit, a) Gott, b) die Seelen, c) die Körper.

a) Das Dasein Gottes ist ihm völlig gewifs, und er führt dafür, gestützt darauf, dafs jede Wirkung, somit auch die Welt, eine Ursache haben müsse, den kosmologischen Beweis. Nichtsdestoweniger bestreitet er gegen Descartes das Angeborensein der Gottesidee und zeigt sehr schön, wie wir die aus der Erfahrung geschöpften Begriffe von Weisheit, Macht und Güte ins Unendliche anwachsen lassen und so zum Begriffe Gottes als eines allweisen, allmächtigen und allgütigen Wesens gelangen.

b) Wir haben keinen Grund, an der Realität einer immateriellen, denkenden Substanz zu zweifeln, obgleich es, wie

Locke, sei es in Rückerinnerung an Hobbes, sei es mit prophetischer Vorahnung der Konsequenzen seiner Philosophie, IV, 3,6 bemerkt, ohne Offenbarung nicht zu entscheiden ist, *whether Omnipotency has not given to some systems of matter, fitly disposed, a power to perceive and think*, „ob die göttliche Allmacht nicht gewissen, in geeigneter Weise angeordneten materiellen Systemen eine Fähigkeit verliehen hat, wahrzunehmen und zu denken". Der nächste Abschnitt wird zeigen, wie sehr Locke den französischen Materialisten nicht nur durch diese Bemerkung, auf welche sie sich mit Vorliebe beriefen, sondern noch vielmehr durch die Entleerung des Bewufstseins von allem angeborenen Inhalte vorgearbeitet hat.

c) Die dritte und letzte Substanz ist die der Materie, aus der unser Körper besteht, mittels dessen die mechanischen Bewegungen der Materie durch Druck und Stofs *(impulse)* die Sinnesorgane affizieren, auf dem Wege der *animal spirits* sich zum Gehirn fortpflanzen und dort die Vorstellung erzeugen. Wie dies geschieht, wie einerseits mechanische Bewegung im Geiste die Ideen, und andererseits die Willensakte der Seele die mechanische Bewegung der Körperteile veranlasse, erklärt Locke für unbegreiflich.

3. *Relations.* Unter diesem Titel behandelt Locke neben vielem andern die Vorstellungen von *Identity* und *Diversity*, wie namentlich auch die von *Cause* und *Effect.* Da somit wie alles andere auch die Kausalität, der Zusammenhang von Ursache und Wirkung, im letzten Grunde aus der Wahrnehmung stammt, diese aber uns immer nur sagen kann, was da sei, nicht aber, dafs es notwendig so und nicht anders sein könne, so lag es in der Konsequenz der Lockeschen Anschauungen, entweder mit Hume die Notwendigkeit des Kausalzusammenhanges zu leugnen oder mit Kant aus dieser Notwendigkeit auf die Apriorität des Kausalvermögens zu schliefsen und dadurch ein neues Licht in die Philosophie zu bringen, welches sich über alle Gebiete der menschlichen Erkenntnis ausbreitete. — Noch einmal, zum dritten Male in seinem System, kommt Locke auf Raum und Zeit zu sprechen, welche ihren wesentlichen Bestimmungen nach schon unter den einfachen Ideen, sodann als Modi der Dinge unter den komplexen Ideen

und endlich hier nochmals als Relationen behandelt werden, woraus ersichtlich ist, wie wenig noch Locke über diesen wichtigen Gegenstand zu einer klaren und durchgreifenden Auffassung gelangt ist.

Nur kurz mag hier des dritten Buches *Of words* gedacht werden, in welchem Locke nominalistisch über die Worte als Zeichen der Begriffe und den Prozeſs der Abstraktion durch Spezies und Genera bis hinauf zu den allgemeinsten Begriffen handelt, und des vierten Buches *Of knowledge and opinion,* in welchem er die Wahrheit als Übereinstimmung des Urteils als einer Begriffsverbindung mit den in der Realität vorliegenden Zusammenhängen, ferner die Abgrenzung der Vernunfterkenntnis von der Offenbarung, die verschiedenen Grade der Gewiſsheit und manches damit Verwandte behandelt, welches in gleicher oder ähnlicher Weise auch vorher und nachher von andern erörtert worden ist.

Im ganzen läſst sich von Lockes Philosophie sagen, daſs sie ein erster Versuch war, auf analytischem, nur das Tatsächliche in Betracht ziehenden Wege den Inhalt des Bewuſstseins zu erklären, und daſs sie auf Freunde und Fortbildner wie auf Gegner von tiefgehendem Einflusse geworden ist, sowenig es auch schon Locke beschieden war, über alle von ihm behandelten Punkte und Probleme, trotz der ermüdenden Weitschweifigkeit seiner Darstellung, zu einer klaren und mit sich selbst zusammenstimmenden Auffassung durchzudringen.

3. Der französische Materialismus.

1. Vorbemerkung über den Materialismus.

Da der Raum unendlich ist, somit nichts existieren kann, was auſserhalb desselben wäre, so muſs alles, was überhaupt existiert, im Raume existieren. Es kann aber im Raume nur existieren, sofern es einen Raum, mag derselbe noch so groſs oder noch so klein sein, erfüllt; dasjenige aber, was einen Raum erfüllt, nennen wir Materie, sie ist ihrem Wesen nach das einen Raum Erfüllende. Hieraus ist ohne weiteres ersichtlich, daſs es im ganzen Universum, im Himmel und auf

Erden, in allen Nähen und allen Fernen nichts geben kann als raumerfüllende, durch und durch materielle Objekte, dafs somit die Materialität alles Seienden eine Grundtatsache, und dafs der Materialismus eine Grundwahrheit ist, von welcher alle gesunde Philosophie auszugehen und mit welcher sie zu rechnen hat. Wir müssen aber drei Arten des Materialismus unterscheiden, welche wir als den mechanischen, den dynamischen und den philosophischen Materialismus bezeichnen wollen.

a) Der mechanische Materialismus tritt gewöhnlich auf in der Form des Atomismus, welcher behauptet, dafs alles in der Welt aus Atomen, aus unwahrnehmbar kleinen und, wenn auch nicht absolut, so doch durch alle Kräfte, die wir kennen, nicht weiter teilbaren Körperchen besteht, und dafs alle Veränderungen in der Welt nur durch einen örtlichen, durch Druck und Stofs zu bewirkenden Austausch in der Lage dieser Atome gegen einander zu erklären sind. Eine solche Hypothese scheint auf den ersten Blick viel Einleuchtendes zu haben. Denn das mechanische Geschehen ist für uns, weil es fast ganz auf dem Gebiete *a priori* sich abspielt, das am vollkommensten verständliche; und warum sollte, da alles Organische aus einem Gewebe minimaler Zellen besteht, nicht auch die unorganische Natur sich als ein Gewebe minimaler, nur mechanisch bewegter Atome begreifen lassen? Es würde damit für das Verständnis der Natur viel, freilich nicht allzuviel gewonnen sein. Denn wenn es auch gelingen sollte, Wärme und Licht, Magnetismus, Elektrizität, Kristallisation und chemische Verbindung auf mechanische Bewegung von Atomen zurückzuführen, so würde ein solches Atom, so klein es sein mag, doch ein raumerfüllender Körper sein müssen, und die kantische Definition, nach welcher alle Körper krafterfüllte Räume sind, würde auch für das Atom seine Gültigkeit behalten; dasselbe könnte nichts anderes sein als ein Raum, aus welchem eine ganze Reihe geheimnisvoller und unerklärlicher Kräfte, wie namentlich Undurchdringlichkeit, Schwere, Kohäsion, Adhäsion und auch wohl chemische Anziehung, uns entgegentreten und auf uns wirken. Die mechanische Auffassung der Natur würde also schliefslich doch in

die dynamische übergehen, sie würde das Problem nicht lösen, sondern nur weiter zurückschieben. Vollständig aber mufs der Atomismus versagen und Schiffbruch leiden, wenn er es versucht, die in der organischen Natur unleugbar vorliegende Zweckmäfsigkeit aus einem zufälligen Zusammenspiel blindwirkender Atome zu erklären.

b) Der dynamische Materialismus hält an der Grundwahrheit fest, dafs alles aus Materie besteht, und dafs alle Veränderungen der Natur nur Modifikationen der Zustände dieser Materie sind, kann aber alle Veränderungen der Körper und auch diese Körper selbst nur begreifen als das Hervortreten in Raum und Zeit gewisser raumloser und zeitloser und daher für uns unerkennbarer, vom empirischen Standpunkte aus betrachtet, gar nicht existierender Naturkräfte. Jede Veränderung (z. B. der fallende Stein) ist nur das Hervortreten einer jener geheimnisvollen Naturkräfte (z. B. der Schwere), nachdem sie am Leitfaden der Kausalität gegen andere Naturkräfte, welche ihr Hervortreten bis dahin verhindert hatten, die stärkere geworden ist. Aber auch jeder Körper selbst ist, wie soeben gezeigt wurde, nur ein krafterfüllter Raum, eine Durchdringung jener geheimnisvollen Potenzen, welche wir Naturkräfte nennen, und wenn ich in Gedanken von einem Körper nach und nach alles in Abzug bringe, wodurch er eine Kraftäufserung auf mich ausübt, so wird in dem Mafse, wie dies geschieht, der Körper schwinden, er wird successive seine Sichtbarkeit, Hörbarkeit, Schmeckbarkeit, Riechbarkeit, Fühlbarkeit einbüfsen, und in dem Augenblick, wo ich ihm die letzte Kraftäufserung entzogen haben werde, wird der ganze Körper verschwunden und an seiner Stelle nur noch der leere Raum übriggeblieben sein. Dieser dynamische Materialismus ist nicht mehr, wie der mechanische, eine Hypothese, er hält sich an die Tatsache des Vorhandenseins der Körper und ihrer Veränderungen, kann aber diese Veränderungen, ja diese Körper selbst nur begreifen als das In-die-Erscheinung-Treten jener Naturkräfte, welche als solche nicht auch der Erscheinungswelt angehören, somit, empirisch betrachtet, gar nicht existieren.

c) Der philosophische Materialismus erkennt ebenso

wie jene beiden ersten an, dafs nur Körper und deren Veränderungen in der empirischen Realität existieren, hält aber andererseits an der unzweifelhaften Tatsache fest, dafs diese ganze empirische Realität mir nur gegeben ist als eine Reihe von Vorstellungen in meinem Bewufstsein, und dafs die Materialität der Dinge eben nur die Form ist, welche das Seiende annimmt, um Vorstellung für mich zu werden. Dieses nicht empirisch, sondern nur metaphysisch Seiende, das ὄν des Parmenides, das ὄντως ὄν, das αὐτὸ καθ' αὐτό, wie es Platon nennt, das Ding-an-sich Kants ist eben dasjenige, was alle Philosophie von jeher gesucht hat, was auch bei der naturwissenschaftlichen Analyse als jene Reihe der hinter der Erscheinungswelt stehenden Kräfte, als der unlösbare Rest in ihrem Schmelztiegel zurückbleibt, und was uns ewig unnahbar sein würde, trügen wir nicht jenes tiefste Geheimnis der Natur in uns selbst, wo es sich nicht von aufsen, wie alles andere, sondern von innen, wie nichts anderes, wenn auch unter gewissen Einschränkungen, seinem Wesen nach als der Wille offenbart.

2. Vorbedingungen des französischen Materialismus.

Obgleich schon Thomas Hobbes in seinen Schriften einen derben, auch vor den letzten Konsequenzen nicht zurückscheuenden Materialismus vertreten hatte, konnte eine solche Weltanschauung, welche als Moralprinzip den Egoismus und als Weltprinzip den Atheismus als unvermeidliche Folge nach sich zog, in England, bei dem im gesellschaftlichen Verkehr wie auch gegenüber den kirchlichen Institutionen auf ein zwar kühles, aber äufserlich korrektes und wohlanständiges Verhalten als feste Norm gerichteten englischen Nationalcharakter, keine tieferen Wurzeln schlagen; und wo Naturforscher wie Priestley (1733—1804), der Entdecker des Sauerstoffes, sich zum Materialismus bekannten, da wufsten sie denselben vermöge einer Art doppelter Buchführung mit ihrem religiösen Glauben in Einklang zu bringen.

Um so günstiger war im 18. Jahrhundert für das Aufblühen des Materialismus der Boden Frankreichs, wo Ludwig XIV. (1643—1715) durch Despotismus und Bigotterie,

Ludwig XV. (1715—1774) durch Schlaffheit und Genufssucht, und beide durch Sittenlosigkeit und Verschwendung ein, namentlich in den höheren Kreisen der Gesellschaft, nur allzu willige Nachfolge findendes Beispiel gaben. Die Bedrückung des Volkes durch Hof, Adel und Geistlichkeit und die wachsende Unzufriedenheit der unteren Volksschichten mit den regierenden Kreisen führte schliefslich zu einer Zerrüttung der kirchlichen, staatlichen und sittlichen Ordnung, welche, in Zusammenhang mit der zunehmenden Finanznot, das Vertrauen auf die politischen und geistlichen Autoritäten erschütterte, in immer breiteren Schichten das Verlangen nach Befreiung von den so lange getragenen Fesseln erweckte und als Norm für das menschliche Handeln die Triebfeder des Egoismus immer nackter hervortreten liefs, welcher in der philosophischen Theorie des Materialismus eine willkommene Grundlage und Rechtfertigung zu finden glaubte. Aber auch die französische **Philosophie** hatte durch ihre Entwicklung die Herrschaft des Materialismus vorbereitet. Schon die cartesianische Lehre hatte die ganze Aufsenwelt aus verschiedenartigen mechanischen Bewegungen einer vollkommen homogenen, ihrem Wesen nach nur in der Ausdehnung bestehenden Materie erklärt und für Gott nur die Aufgabe übriggelassen, diese Materie bei der Schöpfung in wirbelnde Bewegung versetzt zu haben; und nachdem Newton gezeigt hatte, wie der Weltmechanismus sich in seinem Bestande aus eigener Kraft erhält, lag es nahe, die Materie, da sie weder vernichtet noch erschaffen werden kann, für ewig, ihre Bewegung aber, so wie sie jetzt nicht zum Stillstand kommt, sondern nur von Ort zu Ort sich fortpflanzt, für den ursprünglichen Zustand der Materie und somit das Dasein eines bewegenden Gottes für überflüssig zu erklären. Andererseits hatte Descartes auch den menschlichen Leib als einen blofsen Mechanismus zu begreifen gesucht und der immateriellen, ausdehnungslosen Seele nur den Willen und mit ihm die Möglichkeit gelassen, nicht etwa die Körperbewegungen zu bewirken, sondern nur auf die Richtung derselben einen Einflufs auszuüben; nachdem aber Locke die angeborenen Ideen geleugnet, alle Vorstellungen aus *sensation* und *reflexion*, welche beide für das erkennende Bewufstsein

ein Äufseres sind, abgeleitet und damit die Seele ihres ganzen Inhalts entleert hatte, so lag es nahe, mit der Bewegung selbst auch die Richtung der Bewegung auf den körperlichen Mechanismus zu übertragen, die Annahme einer Seele als überflüssig ganz fallen zu lassen und den Menschen ebenso wie die Tiere für eine blofse Maschine zu erklären, *l'homme machine*, wie La Mettrie sagt, welcher sich mit Vorliebe auf Descartes beruft. So mufsten die Lehren Newtons und Lockes, auf französischen Boden verpflanzt, zum Materialismus ausschlagen, nachdem sie durch Voltaire aus England herübergebracht und in Frankreich wie auch weit über dessen Grenzen hinaus verbreitet worden waren.

3. Voltaire.

Nachdem schon Fontenelle in seinen *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) die kopernikanische Lehre in Frankreich populär gemacht und Maupertuis die Newtonsche Attraktionstheorie vor der Pariser Akademie durch seine Denkschrift *Sur les lois de l'attraction* 1732 vertreten hatte, war es das Verdienst Voltaires, in zahlreichen, von Geist, Witz und Satire sprühenden, nicht selten bizarren und frivolen Auslassungen die Newtonsche Kosmologie, verbunden mit der Lockeschen Psychologie, in Frankreich und weit über dasselbe hinaus populär gemacht und als Grundlage seines erbitterten Kampfes gegen die entarteten Vertreter der französischen Kirche sowie seines unermüdlichen Eintretens für Toleranz, Aufklärung und Gleichheit aller vor dem Gesetze verwendet zu haben, worin nach ihm die wahre Freiheit besteht: *la liberté consiste à ne dépendre que des lois*, wie sein schöner Wahlspruch lautet.

Voltaire oder, wie sein ursprünglicher Name war, François Marie Arouet, wurde geboren am 21. November 1694 als Sohn eines Notars, welcher ihn 1704—1710 auf dem Jesuitenkolleg Louis le Grand erziehen liefs und sodann für die juristische Laufbahn bestimmte, während der heranwachsende Jüngling mehr Geschmack an seiner durch Verkehr mit der literarischen Gesellschaft des Temple genährten Beschäftigung mit poetischen und wissenschaftlichen Produktionen fand.

Eine Satire auf den ausschweifenden, für den unmündigen Ludwig XV. die Regentschaft führenden Philipp von Orleans trug ihm 1717 eine elfmonatige Haft in der Bastille ein, während deren er das Trauerspiel Oedipe verfaſste und das groſse Nationalepos der Henriade begann. Die Aufführung des Oedipe 1718 begründete seinen literarischen Ruf; er nahm den aus einem Anagramm der Buchstaben Arouet l. j. gebildeten Schriftstellernamen Voltaire an und brachte die Henriade 1723 zum Druck. Ein Streit mit dem Chevalier de Rohan, den er wegen gröblicher Miſshandlung gefordert hatte, brachte ihn abermals für einige Wochen auf die Bastille, worauf er mit eigener Zustimmung aus Frankreich ausgewiesen wurde und sich nach England begab. Hier verbrachte er im Verkehr mit bedeutenden Männern drei Jahre, von 1726 bis 1729, in denen er nicht nur Newtons Physik und Lockes Psychologie sich zu eigen machte, sondern auch die Vorzüge der politischen und sozialen Einrichtungen Englands vor denen seines Vaterlandes erkannte. Die Frucht dieses Aufenthalts waren seine berühmten *Lettres philosophiques sur les Anglais*; sie erschienen 1733, erregten aber wegen der darin enthaltenen scharfen Kritik an den französischen Verhältnissen in Kirche, Staat und Gesellschaft solchen Anstoſs, daſs das Werk 1734 konfisziert und verbrannt wurde. Vor persönlichen Verfolgungen rettete sich Voltaire nach Cirey in Lothringen auf das Schloſs seiner Freundin Madame du Châtelet, bei welcher er bis zu deren Tode fünfzehn Jahre lang, 1735—1749. eine Art Heimat fand und sich ungestört seinen vielseitigen poetischen und wissenschaftlichen Arbeiten widmen konnte, von denen die 1738 unter Mitwirkung der Madame du Châtelet herausgegebenen *Éléments de la philosophie de Newton* durch die darin vertretenen Lehren Newtons und Lockes nicht wenig dazu beitrugen, das Ansehen des Cartesianismus in Frankreich zu erschüttern. Längere Zeit war Voltaire auch am Hofe von Versailles *persona grata* und wurde zum Kammerherrn, Hofhistoriographen und Mitglied der Akademie ernannt, bis es der Madame de Pompadour gefiel, ihre Gunst einem minderwertigen Dichter zuzuwenden. Nach dem Tode der Madame du Châtelet (1749) folgte er einer oft wiederholten Einladung

Friedrichs des Grofsen nach Berlin, wo er zwei Jahre, 1750—1752, weilte, bis er sich durch unsaubere Geldspekulationen und einen Angriff auf Maupertuis, den Präsidenten der Berliner Akademie, mifsliebig machte und auf seiner Rückkehr in Frankfurt so lange festgehalten wurde, bis er ein unter seinem Gepäck befindliches Bändchen von Gedichten des Königs auslieferte. Nach einem längeren Aufenthalte im Elsafs begab er sich 1754 nach Genf, und als er dort mit der Geistlichkeit in Streit geriet, nahm er seinen dauernden Aufenthalt in dem französischen, unweit der Genfer Grenze gelegenen Ferney, wo er in unermüdlicher literarischer Tätigkeit die letzten zwanzig Jahre seines Lebens von 1758 bis 1778 verbrachte. Noch heute steht dort sein schlofsähnliches Herrenhaus, umgeben von einem wohlgepflegten Garten und Park, in schönster Gegend mit dem vollen Blick auf die Alpen nach der einen, auf den Jura nach der andern Seite. Sein grofses, durch nicht immer einwandfreie Spekulationen erworbenes Vermögen verwendete er zum Segen der Einwohner, indem er Häuser und eine Kirche erbaute und noch heute als *le Patriarche de Ferney* im Andenken der Einwohner fortlebt. Die Aufführung seines letzten Dramas *Irène* veranlafste den dreiundachtzigjährigen Greis zu einer Reise nach Paris, wo er mit Ehrungen überhäuft wurde, aber erkrankte und am 30. Mai 1778, dreiunddreifsig Tage vor dem ihm in der Nation allein ebenbürtig zur Seite stehenden J. J. Rousseau, starb. Beider Gebeine wurden während der Revolutionszeit im Pantheon beigesetzt, aber 1814 von dort heimlich entfernt und angeblich in eine Kalkgrube geworfen. Als Napoleon III. 1864 die Gräber öffnen liefs, fand er sie leer.

In seinen philosophischen Ansichten, welche von dem erstaunlich vielseitigen Wirken dieses Mannes hier allein in Betracht gezogen werden können, war er, wie schon bemerkt, von Newton und Locke abhängig. Über letzteren bekennt er in seinem 1767 erschienenen *Philosophe ignorant*: „Nach so vielen Irrfahrten habe ich, ermüdet, abgehetzt und beschämt, so viel Wahrheiten gesucht und so viele Chimären gefunden zu haben, meine Zuflucht zu Locke genommen wie der verlorene Sohn, der zu seinem Vater zurückkehrt; ich warf mich

in seine Arme wie in die eines bescheidenen Mannes, der niemals vorgibt zu wissen, was er nicht weiſs, der, die Wahrheit gestanden, keine ungeheuren Reichtümer zu bieten weiſs, aber dessen Besitztümer sicher gegründet sind, und der sich ohne irgendwelche Ostentation der solidesten Güter erfreut.“ Schon in seinen *Lettres sur les Anglais* begrüſst Voltaire mit Freude die Lockesche Bekämpfung der durch die cartesianische Philosophie eingeführten angeborenen Ideen: „Niemand“, sagt er, „wird mich jemals glauben machen, daſs ich immerfort denke, und ich bin ebensowenig wie Locke geneigt, mir einzubilden, daſs ich einige Wochen nach meiner Empfängnis eine sehr weise Seele gewesen sei, daſs ich damals tausend Dinge gewuſst hätte, die von mir bei meiner Geburt vergessen worden seien, und daſs ich ganz unnützerweise im Mutterleibe Kenntnisse besessen hätte, die mir in dem Augenblicke verloren gingen, wo ich hätte anfangen können von ihnen Gebrauch zu machen, und deren ich seitdem niemals wieder völlig habhaft habe werden können.“ Doch nimmt Voltaire an, daſs die moralischen Ideen, wenn sie auch nicht gerade angeboren sind, sich doch mit Notwendigkeit aus den Anlagen der menschlichen Natur entwickeln muſsten. Und ebenso hält ihn die von Newton übernommene mechanische Ordnung der Natur nicht ab, unerschütterlich an dem Dasein eines persönlichen Gottes festzuhalten, einerseits, weil wir einen Vergelter des Guten und Bösen fordern müssen, andererseits, weil die zweckmäſsige Anordnung der Natur, wie noch Voltaire glaubt, einen planmäſsig schaffenden Weltschöpfer voraussetzt, wie dies in den beiden Hälften seines berühmten Satzes zum Ausdruck kommt: *Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer; mais toute la nature nous crie qu'il existe.* Mit der Kirche freilich, unter welcher Voltaire zunächst die damals entartete katholische Kirche Frankreichs versteht, gibt es für ihn keine Versöhnung; auf sie bezieht sich der oft von ihm gebrauchte Ausdruck: *Écrasez l'infâme!* Den leibnizischen Optimismus überschüttet er in seinem Roman *Candide* mit Spott und Hohn, aber der Glaube an einen persönlichen Gott war ihm aus ästhetischen wie aus moralischen Gründen unentbehrlich, ja, er gibt seiner vertraulichen Stellung zu Gott

einen unglaublich naiven Ausdruck durch die berühmte historische Inschrift, mit welcher er die von ihm erbaute Kirche seinem lieben Gott widmete, und die noch heute auf derselben zu lesen ist:

Deo erexit Voltaire.

Besonderes Wohlgefallen zeigt Voltaire an dem Lockeschen Ausspruch, dafs es ein Frevel gegen die Allmacht Gottes sei, zu bezweifeln, dafs er auch die Materie mit der Eigenschaft des Denkens habe ausstatten können, hält sich aber von den durch den Materialismus gezogenen Konsequenzen dieses Satzes fern und trifft mit richtigem wissenschaftlichen Takte über die Frage nach der Unsterblichkeit keine Entscheidung. Mit Entschiedenheit trat er in seiner ersten Periode für die Freiheit des Willens ein, während er in seiner späteren Zeit mit derselben Entschiedenheit sich zum Determinismus bekannte.

4. Rousseau.

Ebensosehr wie Voltaire und nur in anderer Weise trug der unter den französischen Denkern des 18. Jahrhunderts allein ihm ebenbürtig zur Seite stehende J. J. Rousseau zur Erschütterung der in Religion, Staat und Gesellschaft bestehenden Vorurteile bei, indem er gewissermafsen zu dem vorwiegend negativen Wirken Voltaires die positive Ergänzung lieferte. Hatte Voltaire mit den Waffen des Spottes und der Satire gegen alles, was in seinem Zeitalter verwerflich war oder ihm verwerflich zu sein schien, mit unermüdlicher Tapferkeit angekämpft, so baut sich Rousseau in seiner weichen, gemütvollen Seele ein Zukunftsideal auf, indem er auf allen Gebieten des Lebens den Entartungen des Zeitalters gegenüber eine Rückkehr zur Natur fordert und diese Rückkehr nach drei Richtungen, in seinem Émile für die Jugenderziehung, in seinen drei politischen Hauptschriften durch Verteidigung der ursprünglichen und unveräufserlichen Rechte des souveränen Volkes, und endlich in seiner *Profession de Foi* durch einen, unter Ablehnung des historischen Christentums, auf den Tatsachen der Natur und des menschlichen Herzens sich gründenden Gottesglauben mit feuriger, leidenschaftlicher Beredsamkeit predigt. In ihrem persönlichen Leben stellen beide grofse

Männer die denkbar stärksten Gegensätze dar. Während Voltaire durch kluge Benutzung aller äufseren Umstände zu grofsem, auch seine Umgebung beglückenden Reichtum gelangte, so hat Rousseau alle Gelegenheiten, zu einer erträglichen Lebensstellung zu gelangen, so oft sie sich ihm auch boten, immer wieder durch Eigensinn, Laune und Mangel an Weltklugheit aus der Hand gegeben und hat dadurch fast bis an sein Ende ein unglückliches, mitleidwertes Leben geführt, dessen Verirrungen er mit naiver Genialität und nicht ohne Lust an der Bespiegelung des eigenen Selbstes mit allen seinen Schwächen in seinen *Confessions* der Welt zu beichten sich nicht scheute.

Jean Jacques Rousseau wurde geboren am 28. Juni 1712 zu Genf als Sohn eines Uhrmachers. Nach einer vernachlässigten, in planloser Lektüre von Romanen und den Biographien des Plutarch verbrachten Jugend wurde er, fünfzehn Jahre alt, bei einem Kupferstecher in die Lehre gegeben, entlief aus Furcht vor Strafe, trieb sich einige Zeit in Savoyen umher und wurde durch einen katholischen Landgeistlichen nach Annecy zu Madame de Warens geschickt, welche selbst zum katholischen Glauben übergetreten war und auch Rousseau für denselben zu gewinnen suchte. Sie veranlafste ihn, nach Turin zu gehen und in eine Katechumenenschule einzutreten, wo er Katholik wurde, aber in seiner Hoffnung, eine Versorgung zu finden, sich getäuscht sah. Zweimal versuchte er es mit einer Anstellung als Bedienter, kehrte 1730 zu Madame de Warens zurück und suchte durch Musikunterricht seinen Unterhalt zu verdienen. Nach einer verfehlten Reise nach Paris fand er wiederum Zuflucht bei der inzwischen nach Chambéry übergesiedelten Madame de Warens; sie wurde seine Geliebte, und er verbrachte seit 1732 mit ihr einige leidlich glückliche Jahre, in welchen er seine wissenschaftliche Bildung in desultorischer Weise nachzuholen suchte. Getrübt wurde dieser Aufenthalt durch die zerrütteten Vermögensverhältnisse seiner Geliebten, durch verschiedene vergebliche Versuche, seinen Lebensunterhalt zu verdienen, und schliefslich durch Eifersucht, so dafs er sich 1741 entschlofs, nach Paris zu gehen und der Akademie eine von ihm erfundene

neue Notenschrift zu empfehlen. Verfehlt wie dieser Versuch war auch eine Anstellung als Sekretär des Herrn Montaigu zu Venedig; 1745 kehrte er nach Paris zurück und trat hier in Verkehr mit Diderot, Grimm, Holbach und der zu diesem Kreise gehörenden Schriftstellerin Madame d'Épinay, seiner späteren Wohltäterin, während er seinen Unterhalt durch untergeordnete Sekretärstellungen bestritt. In diese Zeit fällt auch seine unglückliche Verbindung mit Thérèse Levasseur, durch welche er überall Anstofs erregte; sie war ein ganz ungebildetes Mädchen aus dem Volke ohne hervorragende persönliche Eigenschaften und mufste nebst ihrem Familienanhang von Rousseau unterhalten werden; die fünf mit ihr erzeugten Kinder ins Findelhaus zu schicken, konnte er über sich gewinnen, hatte aber nicht Kraft genug, das ganze unwürdige Verhältnis zu lösen, welches erst 1770 in eine Art Ehe umgewandelt wurde. In nicht geringe Aufregung versetzte ihn die von der Akademie zu Dijon 1749 gestellte Preisfrage: Ob die Ausbildung der Künste und Wissenschaften mehr zur Verschlimmerung oder zur Verbesserung der Sitten beitrage? Er beantwortete dieselbe 1750 durch seinen *Discours sur les arts et sciences*, welcher preisgekrönt wurde und wegen der in ihm erhobenen Anschuldigungen gegen die Fortschritte der Kultur nicht geringes Aufsehen machte. Dasselbe Thema verfolgte er in noch härterer Weise in einer zweiten, 1754 erschienenen Preisschrift: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Durch beide Schriften ein berühmter Mann geworden, unternahm er 1754 eine Reise nach Genf, wurde hier mit allen Ehren empfangen, trat wieder zum Protestantismus über und fand, nach Paris zurückgekehrt, 1756 ein Unterkommen in dem von Madame d'Épinay für ihn eingerichteten, l'Ermitage genannten Häuschen bei Montmorency unweit Paris, brach aber aus Eifersüchteleien zwei Jahre später mit seiner Wohltäterin und ihren materialistischen Freunden und lebte bis 1762 meist in einem dem Herzog von Luxemburg gehörigen Park zu Montmorency. In diese Zeit fällt seine fruchtbarste schriftstellerische Tätigkeit; 1759 erschien die *Nouvelle Héloïse*, 1762 sein *Contrat social* und das grofses Aufsehen erregende Werk *Émile ou de l'éducation.* Das Buch wurde

vom Pariser Parlament für gottlos erklärt und verbrannt; Rousseau mufste nach Genf flüchten, wurde auch dort der Gottlosigkeit beschuldigt und fand ein Asyl in einem Dorfe des damals dem König von Preufsen gehörenden Fürstentums Neufchâtel. Auch von hier und ebenso von der Petersinsel im Bieler See durch den Pöbel vertrieben, dachte er schon daran, einer Einladung des Königs von Preufsen nach Berlin Folge zu leisten, als David Hume sich seiner annahm und ihm seit 1766 eine Zuflucht in England bereitete. Mifstrauen gegen seinen Gastgeber und der Anstofs, den seine Thérèse der englischen Gesellschaft gab, veranlafste ihn, schon im folgenden Jahre nach Frankreich zurückzukehren, wo er zunächst ein kümmerliches Wanderleben führte, bis ihm 1770 der Aufenthalt in Paris wieder gestattet wurde. Hier bewohnte er während der letzten acht Jahre seines Lebens ein Haus in der jetzt nach seinem Namen benannten Strafse und ernährte sich hauptsächlich durch Abschreiben von Noten. Im Mai 1778 bezog er auf Einladung des Marquis de Girardin ein Landhaus zu Ermenonville bei Paris, wo er am 2. Juli 1778 seinen körperlichen Leiden erlag. Er wurde 1794 im Pantheon beigesetzt, aus welchem 1814 seine Gebeine zugleich mit denen Voltaires verschwanden.

In drei Richtungen hat Rousseau auf sein Zeitalter und das der Französischen Revolution gewirkt, in politisch-sozialer Hinsicht durch die beiden Discours und den Contrat, in pädagogischer durch seinen Émile und in philosophischer durch seine Profession de foi.

1. Im *Discours sur les sciences et les arts* beklagt Rousseau, dafs durch den Fortschritt der Wissenschaften und Künste die edelsten Güter, Tugend, Unschuld und Armut, in denen das wahre Glück des Menschen liege, geschwunden seien, dafs mit dem Aufblühen der Kultur Luxus, Verweichlichung und Zügellosigkeit der Sitten eingerissen seien, wie dies in Athen zum Ruin des Staates geführt habe, während in Sparta die alte Bürgertugend gepflegt wurde. Im *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* geht Rousseau umgekehrt von einem vermeintlich glücklichen Naturzustande aus, in welchem der Mensch ohne Besitz, Heimat und Familie

umherschweifte und in der alles reichlich darbietenden Natur alles fand, was seine unschuldige Selbstliebe begehren mochte; mit dem Ackerbau bildete sich der Begriff des Eigentums, welcher den Egoismus des Menschen grofszog, den Unterschied von Armut und Reichtum nach sich führte und Konflikte zur Folge hatte, zu deren Vermeidung die mit einander um die Herrschaft ringenden Staaten gegründet wurden, in welchen die Ungleichheit an Stand und Vermögen, die Quelle vieler Übelstände, eine dauernde Sanktionierung erlangte. — In dem erst 1762 veröffentlichten, aber schon 1754 verfafsten *Contrat social* und einigen verwandten Schriften sucht Rousseau die Übelstände des gegenwärtigen Staatswesens zu heben, indem er auf die ursprüngliche und unveräufserliche Souveränität des Volkes sich beruft. Sie bildet die *volonté générale,* welche die regierende Gewalt mit der Ausführung ihres Willens beauftragt hat und diesen Auftrag stets widerrufen kann, sobald die regierende Macht nicht mehr das allgemeine Interesse, sondern das eigene Interesse zur Richtschnur nimmt. Die von Montesquieu in seinem *Esprit des lois* (1748) getroffene Dreiteilung in die legislative, exekutive und juridische Gewalt will Rousseau nur gelten lassen, sofern alle drei in der Einheit der *volonté générale* ihre Wurzel haben. Die *volonté générale* entartet zu einer *volonté de tous,* wenn einstimmig Beschlüsse gefafst werden, welche der Wohlfahrt des Ganzen zuwiderlaufen. Die Kirche will Rousseau vom Staate getrennt wissen und beschränkt die obligatorische Religion auf den Glauben an Gott, Unsterblichkeit und eine jenseitige Vergeltung.

2. Das 1762 erschienene pädagogische Werk *Émile ou de l'Éducation* erregte nicht nur bei seinem Erscheinen grofses Aufsehen, sondern übte auch, mag es auch noch so viele unzweckmäfsige und unannehmbare Vorschläge enthalten, durch sein liebevolles und tiefes Eingehen auf das Wesen und die Bedürfnisse der Kinderseele eine nachhaltige, bis auf die Gegenwart sich erstreckende Wirkung. Der berühmte Anfang lautet: *Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme.* Daher soll die Erziehung dem Kinde nicht künstlich aufzwingen, was seinem

Wesen nicht gemäſs ist. Wie eine junge Pflanze soll man es vor Gefahren schützen, im übrigen aber die Natur walten lassen, soll die im Kinde liegenden Anlagen kennen lernen und nur so viel tun, wie nötig ist, um sie zu einer harmonischen und glücklichen Entfaltung zu bringen. Man soll den Zögling so leiten, daſs er durch eigene Erfahrung die Menschen, Dinge und Verhältnisse der Welt kennen lernt, soll seine Kräfte für das Ertragen der Widerwärtigkeiten des Lebens stärken, ihn gewöhnen, seinen Willen der allgemeinen Gesetzmäſsigkeit der Natur unterzuordnen, soll seine Fähigkeiten zur Ausübung des künftigen Berufes heranbilden und die keimartig im Herzen jedes Menschen liegende Liebe für die Ideale der Gerechtigkeit, Tugend und Schönheit wecken und pflegen.

3. Seine philosophischen und religiösen Anschauungen hat Rousseau im vierten Buche des Émile in der *Profession de foi du vicaire Savoyard* entwickelt. Das ursprünglich Gegebene ist die Empfindung; sie wird veranlaſst durch eine äuſsere Ursache, mag ich dieselbe nun mit den Idealisten Vorstellung oder mit den Materialisten Materie nennen. Ich finde in mir ein Prinzip, diese Materie in beschränktem Umfang zu bewegen, den Willen, und ihm entsprechend muſs ich einen göttlichen Willen als Beweger des Universums annehmen, wie denn auch die zweckmäſsige Anordnung der Natur nur durch einen göttlichen Verstand erklärt werden kann, sowenig ich einen solchen zu erkennen vermag. Der Streit der Menschen unter einander beweist, daſs der Mensch zwei Prinzipien in sich trägt, die Seele mit ihrem Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit und den Leib als Sitz der Sinnlichkeit und der Leidenschaften. Die Freiheit der Seele beweist ihre Unabhängigkeit vom Körper, und die Tatsache des Guten und Bösen fordert eine Vergeltung jenseits des Lebens, sowenig wir uns auch von der Unsterblichkeit eine klare Vorstellung machen können. Wo der Verstand versagt, da tritt das Gefühl in sein Recht ein, die Stimme des Gewissens, welche als der Richter über Gutes und Böses in uns lebt und uns sicher leitet. Das fromme Herz ist der wahre Tempel der Gottheit; ihm gegenüber sind theoretische

Spekulationen und die nach Volk und Zeit verschiedenen religiösen Kulte gleichgültig und ohne Bedeutung.

5. Die Encyklopädisten.

Die Bestrebungen, die Aufklärung des Volkes zu befördern und zugleich gegen die in Staat, Kirche und Gesellschaft bestehenden Miſsstände anzukämpfen, wie sie in Voltaire, Rousseau und andern hervorragenden Männern zutage traten, fanden eine Art Mittelpunkt und Zusammenfassung in einem groſsartigen Unternehmen jener Tage, der von Diderot und d'Alembert unter Mitwirkung bedeutender Schriftsteller verfaſsten *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, einem Riesenwerke, welches zu Paris 1751—1772 in 28 Foliobänden erschien und sehr dazu beitrug, in Frankreich die Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen zu nähren und zu verschärfen. Diderot hatte, angeregt durch den Beifall, den ein von ihm aus dem Englischen übersetztes medizinisches Wörterbuch gefunden hatte, gegen 1751 den Plan zu diesem Werke gefaſst, sich mit d'Alembert als Herausgeber verbündet und eine Reihe namhafter Mitarbeiter, wie Voltaire und Rousseau, Grimm, Holbach und andere, gewonnen. Eröffnet wurde das Werk durch den berühmten *Discours préliminaire*, in welchem d'Alembert im Anschluſs an Bacon eine systematische Übersicht aller Wissenschaften und Künste entwarf, während er für das übrige Werk die mathematischen Artikel beisteuerte; Diderot selbst, der die Seele des Ganzen war und blieb, verfaſste die auf Kunst, Technik und Gewerbe bezüglichen Artikel, Rousseau behandelte Musik und Philosophie, während die Beiträge Voltaires zugleich mit andern Materialien später in dessen *Dictionnaire philosophique* Aufnahme gefunden haben.

Denis Diderot wurde geboren zu Langres 1713, bei den Jesuiten erzogen, wandte sich dann der Jurisprudenz und schlieſslich schönwissenschaftlichen Beschäftigungen zu. Seine 1746 erschienenen *Pensées philosophiques* wurden wegen ihrer Angriffe gegen die christliche Religion auf Parlamentsbeschluſs verbrannt, und seine *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (London 1749) brachte ihn auf ein Jahr

ins Gefängnis zu Vincennes, wo Rousseau ihn besuchte und ihm seinen Plan zum *Discours sur les sciences et les arts* vorlegte. Die durch 21 Jahre sich hinziehenden mühevollen Arbeiten für die Encyklopädie liefsen Diderot Zeit genug, eine Anzahl von teilweise erst nach seinem Tode veröffentlichten Lustspielen und Romanen zu verfassen, unter denen *Le neveu de Rameau* durch Goethes Übersetzung noch vor der Veröffentlichung des Originals bekannt wurde. Der Ertrag aus der Arbeit für die Encyklopädie war so gering, dafs Diderot sich genötigt sah, seine Bibliothek zu verkaufen; sie wurde von der Kaiserin Katharina von Rufsland für 15000 Livres angekauft und Diderot bis zu dessen Tode zum Gebrauche belassen. Er folgte auch einer Einladung der Kaiserin nach Petersburg, von wo er jedoch bald zurückkehrte, angeblich weil er das Klima nicht vertragen konnte; er starb zu Paris am 31. Juli 1784. In seinen philosophischen Anschauungen ging Diderot von dem ihm durch seine Jugenderziehung anhaftenden Theismus zum Deismus und von diesem nach einer vorübergehenden Annäherung an den Materialismus zu einem Pantheismus über, indem er zwar die Welt aus Atomen bestehen läfst, diesen Atomen aber Empfindung verleiht, welche, von Atom zu Atom überleitbar, im Organismus zur Einheit des Bewufstseins zusammenwächst. Von Shaftesbury hat er einen lebendigen Sinn für die Ideale des Guten und Schönen in ihrer einheitlichen Verbindung übernommen und durch alle Phasen seiner Entwicklung hindurch unwandelbar festgehalten.

Jean d'Alembert, geboren zu Paris 1717 und als Findelkind grofsgezogen, zeigte sich in einigen Arbeiten aus dem Gebiete der Mathematik und Mechanik so hervorragend, dafs er 1741 zum Mitgliede der Akademie ernannt wurde, als welches er 1743 seinen *Traité de dynamique* veröffentlichte, wie denn das physikalische Gesetz über die Bewegung verbundener und ungleichmäfsig sich bewegender Körper als d'Alembertsches Prinzip noch heute seinen Namen trägt. Den Einladungen Friedrichs des Grofsen nach Berlin, wo er gleichfalls zum Mitgliede der Akademie ernannt wurde, und der Kaiserin Katharina nach Rufsland widerstand er und lebte

nach wie vor in einfachen, bescheidenen Verhältnissen zu Paris, wo er, bis 1758 an der Encyclopédie tätig und mit vielen mathematischen, physikalischen und astronomischen wie auch mit philosophischen und literarischen Studien beschäftigt und mehrfach in Streitigkeiten mit der Orthodoxie verwickelt, im Jahre 1783 starb. In seinen, auf Veranlassung Friedrichs des Grofsen 1759 verfafsten, *Éléments de philosophie* bildet er im Gegensatze zum Materialismus eine positivistische Theorie aus, indem er, getreu dem Newtonschen Grundsatze: *hypotheses non fingo*, sich auf das tatsächlich Gegebene und seinen Zusammenhang beschränkt und allen metaphysischen Fragen, wie auch denen über das Wesen der Materie und die Realität der Aufsenwelt, gegenüber eine skeptische Haltung beobachtet.

6. Der Sensualismus des Condillac.

Den Übergang vom Lockeschen Empirismus, welcher zwei Quellen der Erfahrung, Sensation und Reflexion, bestehen liefs, zum vollständigen Materialismus bildet naturgemäfs der als einzige Quelle aller Erkenntnis die Sensation anerkennende Sensualismus, wie er in Frankreich durch den Abbé Condillac vertreten wurde, und wenn auch dessen *Traité des sensations* (1754) um einige Jahre später fällt als des La Mettrie berüchtigtes Buch *L'homme machine* (1748), so führt doch der innere Gang der Entwicklung vom Lockeschen Empirismus zum Sensualismus und von diesem zum Materialismus, wenn auch hier, wie öfter in der Geschichte der Philosophie, die logische Stufenfolge mit der durch allerlei Zufälligkeiten bedingten historischen Reihenfolge nicht völlig übereinstimmt, sei es dafs die geschichtliche Entwicklung, vorauseilend, ein Mittelglied übersprang, sei es dafs von ihr dieses Mittelglied stillschweigend vorausgesetzt wurde und sich erst hinterher einstellte, ohne deutliches Bewufstsein der in ihm liegenden und bereits vorher gezogenen Konsequenzen, wie dies beim Sensualismus des Condillac tatsächlich der Fall gewesen ist.

Étienne Bonnot de Condillac wurde geboren 1715 zu Grenoble, widmete sich dem geistlichen Stande und wurde

als Abbé der Erzieher des nachmaligen Herzogs Ferdinand von Parma, für welchen er seinen umfangreichen *Cours d'études* in 13 Bänden (Parma, angeblich Deux-Ponts, 1769—1773) ausarbeitete. Er wurde 1768 als Mitglied der französischen Akademie aufgenommen, ohne davon weiter Gebrauch zu machen. Er lebte sehr zurückgezogen, bis er 1780 auf seinem Landgute Flux bei Beaugency (unterhalb Orleans) starb. In seinen früheren Schriften ein Anhänger Lockes und für die Verbreitung von dessen Anschauungen bemüht, ging er in seinem *Traité des sensations* über Locke hinaus, indem er als einzige Quelle der Erkenntnis die Sensation anerkannte. Schon Spinoza hatte durch seinen Satz: *idea mentis humanae esse constituit* (oben S. 63) das Bewuſstsein für einen Komplex von Ideen erklärt. In ähnlicher Weise äuſsert sich Condillac: *Le moi de chaque homme*, sagt er, *n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été.* Hatte nun Locke die Seele ihres ganzen angeborenen Inhalts entleert, empfing sie schon nach ihm den ganzen Inhalt der Ideen von auſsen, und machen diese Ideen nach Spinoza und Condillac das ganze Wesen der Seele aus, so erschien die Annahme der Reflexion, in welcher die Seele ihre eigenen Zustände betrachtet, als einer besonderen Erkenntnisquelle überflüssig, und Condillac ist bemüht, an seinem bekannten Beispiele von der Seele als einer mit Marmor umkleideten Statue zu zeigen, wie in ihr nach und nach durch die von auſsen eindringende Empfindung die Ideen und durch Verbindung derselben das ganze geistige Leben erwacht und zustande kommt. Die gröſste Schwierigkeit macht ihm die Tatsache des Willens, da er das Begehren nur aus einer Erinnerung an empfundene Eindrücke der Lust und des Schmerzes zu erklären weiſs, während in Wahrheit vielmehr umgekehrt die Lust nur ein durch äuſsere Eindrücke veranlaſstes Wollen, der Schmerz ein durch Einwirkung von auſsen erzwungenes Nichtwollen ist. Der Säugling begehrt nach der Mutterbrust, es ist aber nicht abzusehen, welche früher gehabte Lust dieses Begehren in ihm veranlassen könnte.

7. Der Materialismus des La Mettrie, Holbach und Helvétius.

Dem theoretischen Materialismus entspricht als seine praktische Kehrseite die Moral des Egoismus, so wie auch umgekehrt eine bei der Trostlosigkeit der politischen und kirchlichen Zustände im Sinnengenufs seine Befriedigung suchende Zeit, wie die Frankreichs unter Ludwig XV., im Materialismus seine philosophische Rechtfertigung zu finden glaubte; daher die Stimmführer des Materialismus, La Mettrie, der Baron von Holbach und Helvétius, im Theoretischen und Praktischen der deutlichste Ausdruck der in der französischen Nation herrschenden Gesinnung vor dem Ausbruche der grofsen Revolution geworden sind.

1. Julien Offray de La Mettrie wurde geboren 1709 zu St. Malo als Sohn eines Kaufmanns. Seine Erziehung erhielt er bei den Jansenisten, studierte darauf Medizin, namentlich zu Leyden unter dem berühmten Boerhaave. Als Arzt im Regiment des Herzogs von Gramont nahm er 1744 an der Belagerung von Freiburg teil, verfiel in ein hitziges Fieber und wurde durch die Beobachtung des Einflusses, welchen die Blutwallungen auf das Denken ausübten, von der völligen Abhängigkeit des Geistes von dem Zustande des Körpers überzeugt. Er bekannte, immer noch mit einer gewissen Vorsicht, den Materialismus in seiner 1745 zu Haag veröffentlichten *Histoire naturelle de l'âme*, infolge deren er seine Stellung verlor und nach Leyden flüchten mufste. Auch in Holland war nach seiner, wiewohl anonym, 1748 veröffentlichten Hauptschrift *L'homme machine* seines Bleibens nicht mehr; „der Ruf eines Philosophen und eines Unglücklichen genügten," wie Friedrich der Grofse sagte, „um Herrn La Mettrie ein Asyl in Preufsen zu verschaffen"; der grofse König nahm sich seiner an, machte ihn in Berlin zu seinem Hofvorleser — zu seinem Hofatheisten, wie Voltaire witzelnd sagte —, und in dieser Stellung veröffentlichte La Mettrie eine Reihe von Schriften, unter anderm 1751 *L'art de jouir ou l'école de la volupté*, in welchen er den Sinnengenufs als eigentlichen Zweck des Daseins predigte, bis er 1751 starb, wie er gelebt hatte, als Opfer einer Indigestion. Friedrich der Grofse,

der ihn in die Akademie berufen hatte, hielt dort auf ihn die übliche Lobrede; vertraulicher äufsert er sich über ihn in einem Briefe an seine Schwester, die Markgräfin von Bayreuth: *„Il était gai, bon diable, bon médecin et très mauvais auteur; mais en ne lisant pas ses livres, il y avait moyen d'en être très content.“* — In seiner Hauptschrift *L'homme machine* bekennt sich La Mettrie offen zum Atheismus, sieht in den Theologen die schlimmsten Feinde des öffentlichen Friedens und behauptet, dafs ein Staat von Atheisten nicht nur möglich, wie schon Bayle gesagt habe, sondern auch der beste von allen sei. Im übrigen behandelt er sein Thema weniger nach der kosmologischen als nach der anthropologischen Seite, wobei er sich mit Vorliebe auf Descartes beruft, der den menschlichen Körper schon für eine blofse Maschine erklärt hatte, nur dafs in diese Maschine eine immaterielle Seele eingesetzt gewesen sein sollte, für welche, nachdem Locke ihren ganzen Inhalt aus der Erfahrung abgeleitet hatte, eine Berechtigung der Existenz nicht mehr zu bestehen schien. Das einzige Prinzip der Moral ist der Nutzen; ein Mensch ist gut, wenn er den allgemeinen Nutzen dem eigenen, böse, wenn er den eigenen dem allgemeinen vorzieht. Ganz konsequent von diesem Standpunkte aus erklärt La Mettrie den Sinnengenufs für den eigentlichen Zweck des Daseins, mit dem Tode ist alles zu Ende, das Possenspiel ist aus, *la farce est jouée!*

2. Das *Système de la nature*, dieses Hauptwerk des französischen Materialismus, welches den Sensualismus des Condillac, den anthropologischen Materialismus des La Mettrie, den Determinismus des Diderot und den Eudämonismus des Helvétius auf Grund eines unverhohlen eingestandenen Atheismus verknüpfte, erschien 1770 in Holland, angeblich in London, unter dem Titel: *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale, par feu Mirabaud*, indem es sich für ein Werk des schon 1760 als Sekretär der französischen Akademie verstorbenen Mirabaud ausgab, in Wahrheit aber unter Mitwirkung von Freunden, wie namentlich von Diderot, verfafst worden war von dem durch systematisches Denken wie durch umfassendes Wissen in seinem Kreise hervorragenden Baron von Holbach. — Paul Heinrich Dietrich

Freiherr von Holbach wurde geboren 1723 zu Heidelsheim in der Pfalz und erhielt seine Erziehung zu Paris, wo er auch sein Leben verbrachte. Seinen edlen, humanen und bescheidenen Charakter erkennt auch Rousseau an, selbst nachdem er sich von den Encyklopädisten losgesagt hatte, wenn er ihn zum Modell seines Herrn von Wolmar in seiner „Neuen Heloise“ wählte. Das reiche und gastfreie Haus des Baron von Holbach wurde zum Sammelpunkte der aufgeregten, mit den bestehenden Verhältnissen unzufriedenen Elemente jener gärenden Zeit, unter denen Holbach und der ihm aufs nächste befreundete Grimm durch Ruhe und Besonnenheit hervorragten. Holbachs zahlreiche übrige Schriften, vorwiegend religionsgeschichtlichen und politischen Inhalts, sind heutzutage nahezu vergessen, aber sein *Système de la nature* ist ein bleibendes Denkmal jener bedeutsamen Periode und trug nicht wenig dazu bei, das heimliche Feuer zu schüren, welches in der Französischen Revolution zu hellen Flammen aufloderte, wenige Wochen nachdem Holbach am 21. Juni 1789 gestorben war. Das *Système de la nature* verfolgt ausgesprochenermafsen den Zweck, die Menschen glücklich zu machen, indem es sie durch den Atheismus von der Furcht jenseitiger Vergeltung und durch die Erkenntnis der Notwendigkeit alles Geschehens von dem Wahne der Gewissensangst und der Reue befreit. Die allein konsequent durchführbaren Weltanschauungen sind der Idealismus eines Berkeley, gegen den sich aber schon der gesunde Menschenverstand auflehnt, und der Materialismus, nach welchem es keine Zwecke in der Natur, sondern nur Notwendigkeit, und keine immaterielle Seele, sondern nur Materie und die ihr ursprünglich innewohnende und durch Druck und Stofs sich fortpflanzende Bewegung gibt. Aus der Bewegung der materiellen Moleküle des menschlichen Gehirns hat man eine erkennende und wollende Seelensubstanz und damit den Menschen zu einem Doppelwesen machen wollen, und auf einer ähnlichen Verdopplung beruht es, wenn man der Natur und ihren bewegenden Kräften einen Gott als Beweger zugesellt hat. Drei Grundkräfte sind der Materie eigen, die Trägheit, vermöge deren alles in seinem Zustande zu verharren strebt, die Attraktion, durch welche die Körper sich

anziehen, und die Repulsion, durch die sie sich gegenseitig abstofsen. Dieselben Grundkräfte kehren auch im Menschen wieder, die Trägheit als der ihm wesentliche Egoismus, die Attraktion als Liebe, die Repulsion als Hafs. Es ist jedem Menschen natürlich, sein eigenes Wohlsein zu befördern, und wenn alle in gleicher Weise danach streben und die Regierung nur bemüht ist, den Egoismus des einzelnen einzudämmen, wie einen Flufs, damit er nicht über seine Ufer austritt und die Felder verwüstet, so wird damit die allgemeine Wohlfahrt gesichert und der denkbar glücklichste Zustand unter den Menschen verwirklicht werden.

3. Die Konsequenzen der materialistischen Weltanschauung nach der moralischen Seite hin zu ziehen und zu entwickeln, war die Aufgabe, welche sich der wegen seiner persönlichen Liebenswürdigkeit, Gutherzigkeit und Freigebigkeit gerühmte Claude Adrien Helvétius gesetzt hatte. Er wurde geboren zu Paris 1715, widmete sich dem Finanzfach und erlangte schon 1738 im Alter von 23 Jahren den einträglichen Posten eines Generalpächters, den er jedoch bald aufgab, um am Hofe sowie im geistigen Verkehr mit Männern wie Diderot, d'Alembert und Holbach zu leben. Nach seiner Vermählung mit einer Tochter des Grafen von Ligneville zog er sich auf sein Landgut Voré zurück und beschäftigte sich mit wissenschaftlichen Arbeiten, aus welchen sein damals vielgelesenes, für den heutigen Geschmack etwas breit geschriebenes Werk *De l'esprit* (1758) hervorging. Wegen seiner Angriffe auf Religion und Kirche wurde das Werk im folgenden Jahre auf Parlamentsbeschlufs verbrannt und Helvétius gezwungen, Widerruf zu leisten. Unmutig wandte er sich 1764 nach England und im folgenden Jahre nach Preufsen, wo er bei Friedrich dem Grofsen zu Potsdam eine ehrenvolle Aufnahme erfuhr. Nach Paris zurückgekehrt, starb er schon im Jahre 1771. Ein zweites Hauptwerk von ihm, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, in welchem Helvétius sich vorwiegend mit Fragen der Erziehung beschäftigt und ihren Einflufs auf Kosten der angeborenen Anlagen allzuhoch einschätzt, erschien erst nach seinem Tode. Von Locke ausgehend, will er in seinem Hauptwerke sich nicht mit der

Seele, sondern nur mit dem *Esprit* befassen, den er als die Summe der von aufsen durch die Empfindungen vermittelten Ideen betrachtet, welche sich bei grofsem Reichtum derselben bis zum Genie steigern. Da Lust und Unlust die einzigen Motive sind, welche den Menschen zum Handeln antreiben können, so ist die einzig mögliche Triebfeder des Handelns das persönliche Interesse *(l'intérêt)*, und ein guter Mensch ist der, welcher seinen eigenen Vorteil mit dem aller übrigen so in Einklang zu setzen weifs, dafs daraus die allgemeine Wohlfahrt als Resultat hervorgeht. Der glückliche Mensch wünscht auch das Glück aller übrigen; in diesem Sinne zitiert Helvétius (De l'esprit III, 12) den Vers:

Que tout le monde ici soit heureux de ma joie.

Immerhin ist die Wohlfahrt aller nur das mittelbare, das eigene Glück das unmittelbare Ziel jedes Menschen, und wie alle Körper von der Schwere, so wird alles was lebt von dem Streben nach Wohlsein, mithin von dem Egoismus ausnahmslos beherrscht. Nicht unzutreffend im Hinblick auf das der Französischen Revolution zutreibende Zeitalter hat eine Dame (Madame du Deffand) von Helvétius gesagt: *C'est un homme qui a dit le secret de tout le monde.*

4. Der Idealismus des Berkeley.

Dafs der Empirismus Lockes, welcher der Seele nur ihre Funktionen des Erkennens und Wollens belassen, hingegen ihren ganzen Inhalt von Vorstellungen aus der Erfahrung abgeleitet hatte, ein Jahrhundert später in der fauligen Atmosphäre des der grofsen Revolution zutreibenden Frankreichs sich schliefslich zum rückhaltlosen Materialismus mit allen seinen theoretischen und sittlichen Konsequenzen fortentwickeln mufste, ist begreiflich und war nicht anders zu erwarten. Aber sehr überraschend und seltsam ist es, dafs eben dieser Lockesche Empirismus in der Hand eines scharfsinnigen, in der Art, wie er mit einseitiger Konsequenz einen bestimmten Gesichtspunkt verfolgte, an Parmenides von Elea erinnernden Denkers, des irländischen Bischofs Berkeley, zu einem schroffen und kühnen, aber die Rückkehr zur Natur nicht mehr findenden

Idealismus sich zuspitzte. Und doch waren auch zu einem solchen Idealismus in der von Locke unternommenen Analysis des Bewufstseins die Keime unverkennbar enthalten. Schon Locke hatte erkannt, dafs das objektiv Gegebene immer nur die Qualitäten der Dinge, nie aber die als Träger dieser Qualitäten vorausgesetzten Substanzen sind; er hatte daher den Substanzbegriff seinen komplexen Ideen eingereiht, ohne dafs er doch die weitere Konsequenz zu ziehen wagte, die Substanz für ein blofs subjektives Phänomen zu erklären. Ferner hatte Locke die subjektive Natur der Empfindungen des Gesichts, des Gehörs, Geruchs und Geschmacks anerkannt und sie dementsprechend als sekundäre Qualitäten bezeichnet, während er die durch den Tastsinn vermittelten Eindrücke der *extension, figure, solidity, motion* und *rest* als primäre Qualitäten von den sekundären unterschied und dem Ding an sich *(the thing in itself)* zuschrieb, wiewohl doch auch sie uns immer nur als Phänomene unseres Bewufstseins und nie anders gegeben werden. Diese beiden Inkonsequenzen der Lockeschen Philosophie waren es, in welchen der Idealismus des Berkeley einsetzte.

George Berkeley wurde geboren, nach den Aufzeichnungen seines Bruders, am 12. März 1684 (nach Fraser 1685) zu Dysert Castle am Ufer der Nore unterhalb Thomastown in Südirland als Sohn eines höheren Zollbeamten und erhielt seine erste Ausbildung in der berühmten Schule zu Kilkenny (nördlich von Thomastown). Mit fünfzehn Jahren bezog er die Universität Dublin, wo er neben der noch herrschenden Scholastik mit Eifer die neueren Philosophen, vor allen Descartes und Locke, studierte und wegen seines exzentrischen Wesens von einigen für ein Genie, von andern für einen Narren gehalten wurde. Er erwarb die üblichen Grade und wurde 1707 Fellow des Trinity College zu Dublin mit dem Amte eines Tutor. Als solcher veröffentlichte er seine beiden Hauptschriften: *A new Theory of Vision* (Dublin 1709) und den *Treatise on the Principles of human Knowledge* (Dublin 1710); ihnen folgten 1713 seine vielgelesenen *Three dialogues between Hylas and Philonous*, in denen Hylas den Materialisten, Philonous den Idealisten vertritt. Eine Reise als Kaplan des

Lord Peterborough führte ihn 1713—1714 durch Frankreich und Italien nach Sicilien, von wo zurückgekehrt, er erkrankte und nach seiner Genesung 1715—1720 die Führung eines reichen jungen Irländers durch den Kontinent über Paris, wo das S. 38 erwähnte Gespräch mit Malebranche stattfand, bis nach Sicilien unternahm, welches er gründlich durchforschte; seine Aufzeichnungen darüber gingen auf der Rückreise verloren. Nach seiner Rückkehr bekleidete er verschiedene geistliche Stellungen. Das Vermögen, welches er 1724 von einer ihm kaum bekannten Dame erbte, setzte ihn instand, die Ausführung einer Lieblingsidee zu unternehmen, indem er den Plan gefafst hatte, auf den Bermuda-Inseln ein Institut zur Bekehrung der Wilden Amerikas zu gründen. Auf die zugesagten Unterstützungen von seiten der Regierung vertrauend, begab er sich mit seiner Gattin und andern Gefährten nach Rhode Island, wo er sich anbaute und 1728—1731 verweilte, ohne dafs die Geldunterstützungen eintrafen, so dafs er 1732 nach England zurückkehrte. Hier veröffentlichte er seinen *Alciphron*, einen gegen Freidenker wie Shaftesbury, Mandeville und Collins gerichteten Dialog, welcher so sehr das Wohlgefallen der Königin Karoline fand, dafs er auf ihre Verwendung hin 1734 das Bistum von Cloyne (östlich von Cork) erhielt, wo er bis 1752 lebte und, soweit es unter der katholischen Bevölkerung möglich war, wirkte. Nach dem 1751 erfolgten Tode seines ältesten Sohnes begleitete er 1752 seinen jüngeren Sohn zur Leitung von dessen Studien nach Oxford, wo er am 14. Januar 1753 im Alter von 69 Jahren starb. Für seinen edlen Charakter legte sein Freund, der Dichter Pope, Zeugnis ab, indem er ihm in dem Verse (Pope, Epilogue to Satires II, 73)

To Berkeley every virtue under heaven

alle Tugenden unter dem Himmel zuerkannte.

Nach so vielen unbefriedigenden Versuchen, die von Descartes angeregte Frage zu lösen, wie eine körperliche und eine geistige Substanz sich gegenseitig beeinflussen könnten, bedeutet das Auftreten Berkeleys im geistigen Leben der Menschheit den merkwürdigen Wendepunkt, an welchem zum

ersten Male der nach Wahrheit suchende menschliche Geist sich darauf besinnt, dafs alles das, was wir eine Welt nennen, nie etwas anderes ist, nie etwas anderes werden kann als immer nur eine Reihe von Vorstellungen in unserm Bewufstsein, dafs uns mithin, in der Sprache jener Zeit zu reden, nie etwas anderes gegeben ist als Ideen und Komplexe dieser Ideen. Die Ideen aber sind ihrem Wesen nach passiv, sie sind nur etwas, sofern sie perzipiert werden, setzen somit jederzeit ein Aktives voraus, welches sie perzipiert, ein Bewufstsein, einen Geist, in welchem sie vorhanden sind. Die Dinge sind nur, sofern sie von einem Geiste, einem perzipierenden Subjekt, als seine Objekte perzipiert werden; in diesem Perzipiertwerden besteht ihr ganzes Wesen, besteht das, was wir ein Dasein nennen; die Grundanschauung des Berkeleyschen Idealismus läfst sich durch die einfache Gleichung ausdrücken:

esse = percipi.

In dem dritten der Dialoge zwischen Hylas und Philonous fafst Berkeley diese Wahrheit in eine Art Syllogismus zusammen.

1. Der reale Tisch vor mir ist kein anderer als der, welchen ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen fühle.

2. Der Tisch, den ich sehe, und das Auge selbst, welches ihn sieht, der Tisch, den ich betaste, und die Hand selbst, welche ihn betastet, sie sind alle zusammen nichts anderes als Vorgänge innerhalb meines Bewufstseins, also Ideen.

3. Das Ding aufser mir unterscheidet sich von den Ideen in mir nur so, wie das Zusammengesetzte sich von dem unterscheidet, woraus es zusammengesetzt ist, die Dinge der Aufsenwelt sind samt und sonders somit nichts weiter als Ideenkomplexe.

Eine materielle Substanz als Träger dieser Ideen, über welche sich schon Locke zweifelnd äufserte, gibt es nicht, und ebensowenig gibt es neben den sekundären Qualitäten des Sehens, Hörens, Riechens und Schmeckens, deren subjektiven Charakter schon Locke und viele vor ihm erkannt hatten, sogenannte primäre Qualitäten, welche nach Locke

dem Ding an sich selbst und unabhängig von unserm Vorstellen anhaften sollten; denn auch diese primären Qualitäten der Gestalt, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Bewegung und Ruhe sind uns nur durch den Tastsinn in Verbindung mit dem Gesichtssinn gegeben, diese Sinnesorgane selbst aber und mit ihnen unser eigener Leib sind uns nur bekannt, sofern sie von uns vorgestellt werden, also immer nur als Ideen in unserm Geiste, und da wir weder Grund noch Recht haben, Dinge anzunehmen, von denen wir nichts wissen und erfahren, so gibt es in dem, was wir Welt nennen, nichts anderes als wollende und erkennende Geister und als die ihren Inhalt bildenden Ideen.

Darum aber sind die Dinge doch nicht bloſse Phantome. Die Sonne, welche ich am Mittag sehe, ist nicht dasselbe wie die, von welcher ich um Mitternacht träume; die letztere ist nur ein Geschöpf meiner Einbildung, die erstere hat für ihr Dasein einen realen Grund, und dieser Grund ist Gott. Der göttliche Geist verhält sich zu dem menschlichen wie die ganze Fülle der Ideen, welche Gott in sich befaſst und unausgesetzt perzipiert, zu dem beschränkten Kreise von Ideen, welche mir Gott auf dem Wege der Beobachtung und Erfahrung zugänglich macht. Was wir reale Dinge nennen, das sind die Ideen, sofern Gott sie perzipiert, und sofern wir sie perzipieren, sind sie unsere Vorstellungen. In diesem Sinne kann man sagen, daſs die Ideen in Gott *archetypa*, in uns bloſse *ectypa* sind. Daher sind die Dinge um mich her der beste Beweis für das Dasein des göttlichen Geistes, denn sie sind nur da, sofern Gott sie perzipiert, sie sind die Worte, welche Gott zu mir redet, während ich hingegen vom Dasein meines eigenen Geistes eine unmittelbare Gewiſsheit habe und auf das Dasein des Geistes in andern Menschen durch Analogie schlieſse. Gesetzt aber, es gäbe gar keine irdischen Geister, so würden die Dinge der Welt doch fortbestehen, sofern sie fortgesetzt von dem Geiste Gottes als seine Ideen perzipiert werden. Auf der Unwandelbarkeit Gottes beruht es, daſs die Dinge so bleiben wie sie sind, beruht die feste Gesetzmäſsigkeit der Naturordnung, welche das gröſste aller Wunder ist, und auf der Unparteilichkeit Gottes, welcher

seine Sonne aufgehen läſst über Guten und Bösen, beruht es, daſs alle irdischen Geister dieselben Ideen von ihm empfangen.

In diesem Idealismus, dessen Konsequenz selbst ein Holbach anerkennen muſste, liegt nach Berkeley die beste Waffe gegen den Materialismus, welcher auf den Wahn einer auſser dem Geiste vorhandenen, unbewiesenen und unbeweisbaren Körperwelt sich gründet, gegen den Skepticismus, welcher im Zweifel über die Realität einer solchen Körperwelt befangen bleibt, und gegen den Atheismus, da mir die Existenz der Dinge der Auſsenwelt als Ideen in dem Geiste Gottes dessen Dasein verbürgt und unausgesetzt für dasselbe Zeugnis ablegt.

Anhangsweise wollen wir nur des Kampfes gedenken, welchen Berkeley gegen die Realität der abstrakten Begriffe, der sogenannten *Universalia*, führt, und der ihm um so mehr am Herzen liegt, je häufiger man die echten Ideen, welche durchaus anschauliche Gebilde sind, mit jenen Abstraktionen konfundiert hat, wie dies sogar bei Locke und Spinoza hervortritt. Wenn der Realismus des Mittelalters den Universalien eine Realität sogar auſserhalb des Geistes zuschrieb, wenn noch Locke ihnen eine durch die Worte der Sprache bekundete Realität innerhalb des Verstandes belassen hatte, so bestreitet Berkeley auch dieses mentale Dasein der abstrakten Begriffe. Es gibt menschliche Individuen, es gibt Blaues und Rotes, aber der Mensch als solcher, die Farbe als solche existieren nirgendwo, weder auſserhalb noch innerhalb des Bewuſstseins. Ein Dreieck ist entweder rechtwinklig oder spitzwinklig oder stumpfwinklig, aber ein Dreieck als solches, welches alle diese drei und doch keines von diesen dreien wäre, ist ein Unding, eine Chimäre, welche nur dadurch zustande kommt, daſs man bei einem gegebenen Dreieck von gewissen Bestimmungen absieht, ohne welche weder es selbst noch ein anderes Ding bestehen könnte, und welche daher auf ein leeres Wortgebilde ohne Sinn und Verständlichkeit hinausläuft.

5. Der Skepticismus des Hume.

Sofern der Skepticismus an der Lösung der Aufgabe verzweifelt, welche die Philosophie sich gestellt hat, ist er für

dieselbe unfruchtbar; sofern er aber Probleme aufjagt, die man bisher nicht gekannt, Schwierigkeiten aufdeckt, die man nicht gewürdigt hatte, kann auch der Skepticismus für die Philosophie höchst fruchtbar werden, und dies gilt ganz besonders von David Hume, dem geistvollsten Vertreter der Skepsis in der neueren Philosophie, dessen Gedanken in hohem Grade anregend gewirkt haben und noch heute wirken können, auch wenn man nicht in der Lage ist, ihnen zuzustimmen. In Hume vollendet sich der Zusammenbruch des Lockeschen Empirismus, und zugleich ist er die Brücke, welche von Locke zu Kant hinüberführt. Alles, was von aufsen an den Intellekt herantritt, verhält sich zu ihm gewissermafsen zufällig, könnte auch nicht vorhanden sein oder anders sein als es ist, ohne dafs in unserm Intellekt und seinen Gesetzen etwas läge, welches dies verhinderte. Wo wir daher eine Vorstellung haben, mit welcher wir das Bewufstsein verbinden, dafs sie notwendig so ist wie sie ist und nicht anders sein kann als sie ist, da kann diese Vorstellung nicht aus der Wahrnehmung abgeleitet werden, mag dieselbe nun, mit Locke zu reden, als *sensation* eine äufsere oder als *reflexion* eine innere sein, denn beide sind für meinen Intellekt etwas Äufseres, zufällig an ihn Herantretendes, können mir nur sagen, ich bin so oder so, nie aber, ich mufs so sein wie ich bin. Die Notwendigkeit einer Vorstellung ist daher ein sicheres Kriterium, dafs wir es dabei nicht mit irgendwelchen Datis der äufseren oder inneren Natur, sondern mit Bestimmungen zu tun haben, welche unserm Vorstellungsvermögen anhaften, denn von diesem, und von diesem allein, kann ich nie absehen, solange ich überhaupt vorstelle. Was auch immer äufsere oder innere Wahrnehmung mir darbieten mögen, sie können es mir immer nur darbieten als ein Tatsächliches, nie als ein Notwendiges. Dies war eine Überzeugung, von welcher Hume ebensosehr durchdrungen war wie Kant. Nun hatte Locke mit allem andern auch den kausalen Zusammenhang von Ursache und Wirkung von aufsen, aus der Wahrnehmung abgeleitet, und Hume zog aus dieser Lehre scharfsinnig die Konsequenz, dafs das Kausalitätsgesetz nicht die Notwendigkeit habe, welche wir ihm aus blofser Gewohnheit beimessen, eine Konsequenz,

durch welche er Lockes Grundanschauung und seine eigene *ad absurdum* führte, denn wenn irgend etwas gewifs ist, so ist es die Notwendigkeit und Unverbrüchlichkeit des Kausalitätsgesetzes. Dies war der Punkt, in welchem Kant über Locke und Hume hinausging, indem er aus der unbestreitbaren Notwendigkeit des Kausalitätsgesetzes die Folgerung zog, dafs dasselbe nicht in irgendwelchen Verhältnissen der Aufsenwelt, sondern nur in der Gesetzmäfsigkeit unseres Erkenntnisvermögens seinen Ursprung haben könne. Den Gegensatz beider Denker, welcher wesentlich darauf beruht, dafs Hume stets die konkreten Kausalverbindungen im einzelnen, Kant aber das Kausalitätsgesetz als solches und im ganzen im Auge hat, mögen folgende Syllogismen veranschaulichen:

Hume schlofs:

Wahrnehmung gibt keine Notwendigkeit.
Das Kausalitätsgesetz stammt aus der Wahrnehmung.

Folglich hat es keine Notwendigkeit.

Kant schlofs:

Wahrnehmung gibt keine Notwendigkeit.
Das Kausalitätsgesetz hat Notwendigkeit.

Folglich stammt es nicht aus der Wahrnehmung.

Wie Locke aus England und Berkeley aus Irland, so stammte Hume, der letzte in dem Dreigestirn der grofsen englischen Philosophen, aus Schottland. David Hume wurde geboren am 26. April 1711 zu Edinburg. In seiner Jugend erfafste ihn eine nie wieder erlöschende Liebe zu den Schriftstellern des klassischen, vornehmlich römischen Altertums; Cicero und Seneca waren die Autoren, an denen er sich selbst heranbildete, und welche ihn verhinderten, dem Studium der Rechte, dem er anfänglich oblag, dauernden Geschmack abzugewinnen. Zur Herstellung seiner durch das Studium schwankend gewordenen Gesundheit nahm er eine Stelle als Kontorist in Bristol an und begab sich, nachdem die volle Schaffenskraft ihm wieder zuteil geworden war, nach Frankreich, um während der Jahre 1734—1737 zunächst in Reims und sodann in dem durch das Andenken des Descartes ge-

weihten Jesuitenkollegium zu La Flèche sich der Ausarbeitung seines grofsen Hauptwerkes zu widmen, von welchem unter dem Titel *A treatise of Human Nature* die beiden ersten Bände, *Of the understanding* und *Of the passions*, 1739, und der dritte Band, *Of morals*, 1740 zu London anonym erschienen. Das Werk war, wie Hume in seiner kurzen Autobiographie selbst sagt, ein totgeborenes Kind und fand zum grofsen Kummer seines Verfassers kaum irgendwelche Beachtung. Mehr Eindruck machten seine 1742 erschienenen *Essays, Moral, Political and Literary* und ermutigten Hume, von 1742 bis 1745 sein gründliches Hauptwerk umzuarbeiten und ihm eine kürzere, fafslichere und dem Geschmack der Zeit mehr entgegenkommende Form zu geben. Seine 1744 versuchte Bewerbung um den Lehrstuhl für Moralphilosophie an der Universität zu Edinburg scheiterte an dem Widerspruch der theologischen Autoritäten. Nachdem er sich 1745 für kurze Zeit der Leitung des schwachsinnigen Marquis of Annandale gewidmet hatte, wurde er 1746 Sekretär des Generals St. Clair, den er nach Wien und Turin begleitete, von wo aus er die Herausgabe der Umarbeitung seines Hauptwerkes in die Wege leitete. Diese Umarbeitung erschien in zwei besonderen Schriften als *Enquiry* (in der ersten Auflage *Essays*) *concerning human Understanding*, 1748, und *Enquiry concerning the principles of Morals*, 1751. Mehr als diese beiden Schriften wirkten seine *Political discourses*, veröffentlicht 1752; in demselben Jahre wurde er zum Bibliothekar der juristischen Fakultät in Edinburg ernannt, eine Stellung, welche ihm den Gebrauch einer grofsen Bibliothek erleichterte und damit die Möglichkeit bot, von 1754 bis 1763 in sechs Bänden sein grofses Monumentalwerk, die *History of England*, zu verfassen, zunächst die Geschichte des Hauses Stuart (1603—1688), dann, rückwärts schreitend, die des Hauses Tudor (1485—1603) und zuletzt die älteste englische Geschichte, so dafs das Ganze die Geschichte Englands von der Invasion Julius Caesars bis zum Sturze Jakobs II. (55 a. C. bis 1688 p. C.) befafst. Dieses Werk, welches durch seine unparteiische Haltung dem Verfasser viele Angriffe von allen Seiten, aber weiterhin viel Ehre und reichen materiellen Gewinn (56000 Mark) ein-

brachte, liefs ihm noch Zeit, zwischendurch 1757 seine heftig angefeindete *Natural History of Religion* zu verfassen. Seit 1763 folgte er den wiederholten Einladungen des Earl of Hertford, ihn als Gesandtschaftssekretär zu begleiten, und kam mit ihm nach Paris, wo er mit Ehren überhäuft wurde, mit Rousseau in Verbindung trat und demselben 1766—1767 eine nicht eben mit Dank vergoltene Aufnahme in England bereitete (vgl. oben, S. 105). Infolge seiner einflufsreichen Verbindungen und ausgebreiteten Kenntnisse, namentlich auf dem Gebiete der Politik und Volkswirtschaft, wurde er 1767/68 zum Unterstaatssekretär ernannt, mit der Aufgabe, die Korrespondenz des Staates mit dem Auslande zu leiten, verzichtete aber schon ein Jahr danach auf diese einflufsreiche Stellung und zog sich nach Edinburg zurück, wo er seine letzten Jahre in Ruhe verbrachte, bis er am 25. August 1776 starb. Posthum erschienen 1777 seine Autobiographie und die beiden Essays *On suicide* und *On the immortality of the soul*, und 1779 die 1751 verfafsten, aber, um den unvermeidlichen Konflikten mit der Orthodoxie aus dem Wege zu gehen, zurückbehaltenen *Dialogues concerning natural religion.*

Man pflegt die Philosophie Humes hergebrachterweise als Skepticismus zu bezeichnen. Näher betrachtet aber ist sein Verfahren vielmehr dem der heute sogenannten Positivisten ähnlich, sofern er einerseits die Gewifsheit der auf Demonstration beruhenden mathematischen Wahrheiten als solcher anerkennt und nur ihre Anwendbarkeit auf die Natur bestreitet, andererseits zwar alles tatsächlich Gegebene unbestritten bestehen läfst, hingegen allen auf dem Tatsächlichen beruhenden, aber über dasselbe hinausgehenden und schliefslich das ganze Gebiet der Erfahrung überschreitenden Kombinationen zwar für das intuitive Gefühl und den Glauben ihre Berechtigung und ihren Wert nicht abspricht, aber ihre wissenschaftliche Beweisbarkeit und Gewifsheit skeptisch bestreitet.

In diesem Sinne teilt er die Gesamtheit aller Vorstellungen, der *perceptions*, wie er sagt, in zwei wohlunterschiedene Klassen, nach diesem Schema:

Perceptions

Impressions   *Ideas,*

in die *Impressions*, welche alles durch äufsere und innere Wahrnehmung tatsächlich und gegenwärtig Gegebene befassen, und die *Ideas*, unter denen er alles übrige, alle auf denselben beruhenden Erinnerungen, Phantasiebilder usw. versteht, und welche nach den Gesetzen der Ideenassoziation, wie schon Aristoteles sah, vermöge ihrer Ähnlichkeit *(resemblance)*, ihres räumlichen und zeitlichen Zusammenseins *(contiguity)* und ihres Zusammenhanges als Ursache und Wirkung *(causation)* in mannigfaltiger Weise von uns verbunden werden. Überall in seiner Philosophie scheidet Hume streng zwischen tatsächlichen Wahrheiten *(matters of fact)* und Ideenkombinationen *(relations of ideas)*. Alle Ideen und Ideenassoziationen können wissenschaftlichen Wert nur beanspruchen, sofern sie auf jene *impressions* zurückgehen und in ihnen ihre Bestätigung finden; dieser Bestätigung ermangeln zwei in der Philosophie eine wichtige Rolle spielende Ideen, die der Substantialität und die der Kausalität, gegen deren objektive Gültigkeit daher Hume die ganze Schärfe seiner Kritik richtet.

Die kürzere, nur im *Treatise*, nicht im *Enquiry* sich findende Kritik des Substanzbegriffes geht aus von der Tatsache, dafs von einem Körper uns durch Impressionen nie etwas anderes als seine Qualitäten und deren konstante Verknüpfung in dem Objekte gegeben sind. Diese Konstanz der Verknüpfung bestimmter Qualitäten, durch Gewohnheit uns vertraut geworden, verleitet uns, als Träger dieser Qualitäten eine Substanz anzunehmen, von der wir doch durch Wahrnehmung nie eine sichere Kunde gewinnen können. Ist nun die Existenz des einzelnen Körpers als einer Substanz, welcher die Qualitäten inhärieren, zweifelhaft, so ist es damit auch die Existenz aller körperlichen Dinge als solcher, aus welchen die Welt um uns her besteht. Die Realität der Aufsenwelt beruht nur auf einer intuitiven Überzeugung, einer Art Glauben an dieselbe, und diese ist für den praktischen Gebrauch vollkommen ausreichend. — Wenn wir nun schon kein Recht haben, den Impressionen der Farben, Töne, Tastempfindungen usw. wegen ihrer konstanten Verknüpfung eine Substanz als Substrat unterzulegen, so ist es noch viel weniger berechtigt, als Träger der inneren Impressionen des Erkennens, Fühlens

und Wollens eine immaterielle Substanz, eine Seele anzunehmen und aus deren Natur, wiewohl sie uns unbekannt und ungewiſs bleibt, Schlüsse auf deren Freiheit und Unsterblichkeit abzuleiten. — Berkeley leugnet die Substanz, Hume bezweifelt sie, Kant erkennt in ihr eine notwendige, zwar nur subjektive, aber objektiv gültige Vorstellungsform, wodurch er hoch über beiden steht.

Wie der Begriff der Substanz aus der Wahrnehmung eines konstanten Zusammenseins von Qualitäten entspringt, so ist es die konstante Folge in der Zeit, welche uns veranlaſst, zwei aufeinanderfolgende Vorgänge als Ursache und Wirkung mit einander zu verknüpfen, und diese Kausalität zweier Vorgänge für notwendig zu halten. Woher diese Vorstellung der Notwendigkeit des Kausalnexus? Sie kann *erstlich* nicht aus bloſser Vernunft entspringen, denn so sehr ich meinen Begriff der Ursache analysiere, komme ich nie durch derartige Schlüsse *a priori* auf den Begriff der Wirkung, und die Vorstellung zweier durch Feuchtigkeit aneinanderhaftender Glasplatten kann mich, so sehr ich diese Vorstellung analysierend hin und her wende, *a priori* nie zu der Erkenntnis der Wirkung führen, daſs diese Glasplatten nur horizontal verschoben, nicht vertikal von einander abgehoben werden können. Ebensowenig aber kann *zweitens* die Notwendigkeit der Kausalverbindung aus der Wahrnehmung stammen, da diese mir nur *impressions* bietet, diese aber immer nur ein *post hoc*, nie ein *propter hoc*, immer nur die zeitliche Aufeinanderfolge zweier Eindrücke, nie das Erfolgen des einen durch den andern bezeugt. Es bleibt also *drittens* nur übrig, die Notwendigkeit des Kausalnexus, da sie weder aus der Vernunft noch aus der Wahrnehmung stammen kann, aus einem psychischen Prinzip, nämlich aus der Gewohnheit abzuleiten, welche uns veranlaſst, im Vertrauen auf die Konstanz des Naturgeschehens, von ähnlichen Ursachen auf ähnliche Wirkungen zu schlieſsen. An diesem Punkte zeigt sich besonders deutlich das allgemein bei Hume bemerkbare Bestreben, das rationale und apriorische Erkennen nach seiner objektiven Gültigkeit zu bestreiten und diese, übrigens unangetastet bleibende, objektive Gültigkeit auf eine instinktive Überzeugung, einen

intuitiven Glauben zu gründen, wobei nach ihm ihre Bedeutung für das praktische Leben dieselbe bleiben soll.

Nahe verwandt mit der Kritik, welcher Hume den Begriff der Kausalität unterwirft, ist seine Kritik des Begriffes der Kraft, mag es sich nun dabei um eine Verknüpfung physischer Ursachen mit physischen Wirkungen (Stofs einer Billardkugel gegen eine andere) oder psychischer Ursachen mit physischen Wirkungen (Willensakt und Körperbewegungen) oder psychischer Ursachen mit psychischen Wirkungen handeln (Willensakt und Verlauf der Vorstellungen). In allen diesen Fällen kann weder eine begriffliche Analysis der Ursache noch eine Impression mir die Vorstellung der Kraft als eines Bindegliedes zwischen Ursache und Wirkung geben. So nehme ich durch Impression die Bewegung der stofsenden Kugel gegen die gestofsene wahr, nicht aber dasjenige, was dabei aus der einen in die andere übergeht, und ebensowenig kann ich durch Analysis der in der stofsenden Kugel vorliegenden Momente von Dichte, Ausdehnung, Bewegung usw. zu der Vorstellung einer Kraft gelangen. Ebenso kann ich weder durch Impressionen noch durch begriffliche Analysis zu einer Vorstellung der Kraft als Bindeglied zwischen Willensakt und Körperbewegung gelangen. — Hume bestreitet nicht die Existenz der Kräfte, sondern nur ihre Erkennbarkeit, wir aber müssen noch weitergehen und behaupten, dafs empirisch nur Körper und deren Veränderungen existieren, nicht aber die Kraft, welche als die Körperveränderung in Raum und Zeit hervortritt, selbst aber in keinem Raum und zu keiner Zeit existiert, dafs sie mithin nicht zu dem Inbegriff aller physischen Phänomene gehört, eben weil sie das metaphysische Substrat aller dieser Phänomene ist.

In dem 1751 erschienenen *Enquiry concerning the principles of morals,* welcher die Ethik Humes enthält, widerspricht er der von den französischen Materialisten vertretenen Theorie, dafs die einzige Triebfeder des menschlichen Handelns der Egoismus sei. Zwar sind es jederzeit natürliche innere Neigungen, aus welchen alle Handlungen hervorgehen und auf welche allein das sittliche Werturteil sich bezieht, aber diese Neigungen sind von zweifacher Art; die einen streben nach

dem, was für uns selbst nützlich und angenehm ist, die andern bestehen in einer gleichfalls natürlichen und angeborenen Sympathie mit dem Wohl und Wehe unserer Mitmenschen, aus welcher nicht nur das Wohlwollen für den Einzelnen, sondern auch die das Ganze der Gesellschaft und des Staates befassenden sozialen Affekte hervorgehen. Diese Sympathie kann nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, welche nur über Wahres und Unwahres, sowie über Nützliches und Schädliches entscheidet, sie beruht vielmehr, ebenso wie die egoistischen, auf Selbsterhaltung gerichteten Triebe, gleichfalls auf einer natürlichen und instinktiven Neigung, welche an dem Wohlsein der Mitmenschen ihre Freude hat und eine ähnliche Befriedigung gewährt wie die Erreichung egoistischer Zwecke. Schon Hume hat somit erkannt, daſs der Impuls zum sittlichen Handeln nicht auf einem Vernunftgesetz, auf einem kategorischen Imperativ im kantischen Sinne, sondern auf einer instinktiven Neigung und Freude an dem Wohlsein anderer beruht, aber sein auf das Empirische beschränkter Blick hinderte ihn einzusehen, daſs diese Neigung, diese Freude, von einer egoistischen Befriedigung unserer Wünsche *toto genere* verschieden ist und sich zu ihr verhält wie Metaphysisches zu Physischem, wie eine Erhebung über die ganze Sphäre des Egoismus zu einem Befangensein in dieser Sphäre. Die Selbstverleugnung, welche das Wesen jeder moralischen Handlung ausmacht, besteht nicht in einer Abtötung des Willens, sondern in einer Befreiung desselben von den Schranken der Individualität, und das überirdische Glück, welches im Gefühle der Erhebung über den Egoismus liegt, verhält sich zu aller egoistischen Beglückung, wie die Freude der ästhetischen Kontemplation sich verhält zu der Freude an sinnlichen Genüssen.

Die von Hume schon 1751 verfaſsten, aber erst nach seinem Tode 1779 erschienenen *Dialogues concerning natural religion* enthalten eine Unterredung, bei welcher Demea den Theismus, Philo den Skepticismus und Kleanthes einen mit stoischer Teleologie verbundenen Deismus vertritt. Das Dasein Gottes wird nicht geradezu bestritten, aber die Beweise für dasselbe werden für unzulänglich erklärt. Ganz

unhaltbar ist der ontologische Beweis; mehr Scheinbarkeit hat der physiko-theologische, welcher nach Analogie menschlicher, nach einem Plane gearbeiteter Kunstwerke aus der Zweckmäſsigkeit der Welt auf einen intelligenten Welturheber schlieſst, sich dabei aber in das Dilemma verstrickt, daſs entweder dieser intelligente Weltschöpfer wiederum eine andere Intelligenz als seine Ursache erfordert und so *in infinitum*, oder, wenn eine solche Ursache nicht erforderlich sein sollte, auf eine solche ganz zu verzichten und die zweckmäſsig schaffende Kraft in die Natur selbst zu verlegen gestattet, wofür der menschliche, aus bloſser Naturanlage sich zweckmäſsig gestaltende Organismus zu sprechen scheint. Wie aus derartigen Erwägungen die Weisheit Gottes, so wird seine Güte zweifelhaft, wenn man das Übermaſs des in der Welt herrschenden und auch vom Theisten zugegebenen Bösen und Übels betrachtet, welches für die dualistische, nach Art der Manichäer ein böses Weltprinzip neben dem Guten annehmende Lehre sprechen würde, stünde dem nicht wiederum die einheitliche Beschaffenheit des Weltganzen entgegen. So können wir denn in betreff der göttlichen Allweisheit und Allgüte, dieser beiden wesentlichsten Bestimmungen der Gottheit, nicht über den Zweifel hinausgelangen.

Im Jahre 1757 veröffentlichte Hume seine *Natural History of Religion*, ein Werk, in welchem er den Ursprung der Religion aus den egoistischen Gefühlen der Furcht und der menschlichen Bedürftigkeit ableitet. Obgleich ihm noch nicht, wie uns heutzutage, eine genauere Kenntnis der indischen und iranischen, der ägyptischen und babylonisch-assyrischen Religion, sowie der Religionen der Naturvölker zu Gebote steht, hat doch schon er den Wahn eines ursprünglichen Monotheismus, der dann später gegen alle psychologische Wahrscheinlichkeit zum Polytheismus entartet sein sollte, bekämpft und den aus Furcht vor den Naturkräften und aus der Hoffnung, dieselben durch Opfer und Gebete, d. h. durch Geschenke und Schmeicheleien, nach dem Willen der Menschen zu lenken, entsprungenen Polytheismus als die älteste Religionsform erkannt, aus welchem unter Mitwirkung ästhetischer Motive die Ausbildung der einzelnen Götter als menschen-

artiger Wesen hervorging. Das Bestreben, den Spezialgott des eigenen Stammes über alle andern zu erheben und ihn schliefslich für den einzigen Schöpfer und Regierer der Welt zu erklären, führte dann weiter zum Monotheismus, welcher seinem Wesen nach intolerant und für den Menschen demütigend ist, daher die monotheistischen Religionen eine Neigung zeigen, durch Einschiebung von Mittelwesen zu dem ursprünglichen, duldsameren, den schroffen Gegensatz zwischen Gott und Mensch mildernden und daher den Bedürfnissen der menschlichen Natur mehr entgegenkommenden Polytheismus zurückzulenken, obgleich Hume den auf moralischen Gründen beruhenden höheren Wert des Monotheismus nicht verkennt.

V. Der Idealrealismus des Leibniz.

1. Übergang auf die deutsche Philosophie.

Die neuere Philosophie von Descartes bis auf die Gegenwart verläuft in drei, teils aufeinanderfolgenden, teils auch parallel neben einander hergehenden Gruppen von Erscheinungen, welche wir, nach dem Boden, auf welchem sie entsprungen sind und dessen Färbung sie an sich tragen, als eine französisch-niederländische, eine englische und eine deutsche unterscheiden können. Die französisch-niederländische Entwicklungsreihe, von Descartes anhebend und durch Geulincx und Malebranche hindurch in Spinoza auslaufend, hat das Verdienst, die Philosophie des Mittelalters dadurch aufgelöst zu haben, dafs sie dessen Theismus in den Pantheismus als seine unvermeidliche Konsequenz überführte und über den Dualismus von Leib und Seele hinaus zu einer monistischen Anschauung sich zu erheben suchte. Die englische Philosophie führt von Bacon und Hobbes zu dem Lockeschen Versuche, den ganzen Inhalt des Bewufstseins aus der Erfahrung abzuleiten, und dieser Versuch genügt noch heute und für alle Zukunft, um zu zeigen, dafs auf dem Wege des reinen Empirismus eine Lösung des Problems der Erkenntnis nicht zu erreichen ist, dafs vielmehr das Unternehmen Lockes die Keime zu zwei ganz entgegengesetzten und in ihrer

extremen Einseitigkeit zur Erklärung des Wesens der Dinge nicht ausreichenden Theorien, dem französischen Materialismus und dem Berkeleyschen Idealismus, in sich trug, bis dann schliefslich dieser englische Empirismus in Humes Skepticismus damit endigte, an der Lösung der philosophischen Aufgabe überhaupt zu verzweifeln. Von Frankreich und England ging die Hegemonie im geistigen Leben der Menschheit auf den deutschen Idealismus über, welcher zunächst, noch nicht von fremden Beimischungen geläutert, bei Leibniz, im Gegensatze zum Lockeschen Empirismus und in nächster innerer Verwandtschaft zu Spinoza, als ein Idealismus auftrat, welcher nicht vermied und nicht vermeiden konnte, auf Schritt und Tritt in den spinozistischen Idealrealismus zurückzufallen. Aus der leibnizischen, mit so vielen Vorurteilen der Vergangenheit belasteten Philosophie mufste Kant sich losringen, dessen Kritizismus noch in vielen Punkten die Spuren dieses Ringens durch seine Behaftung mit den Schlacken und Schalen unhaltbarer Traditionen aufzeigt, welche in der nachkantischen Philosophie zunächst vielfach zu einer Verkennung der Bedeutung des Kantianismus führte, bis derselbe, aus halber Vergessenheit wieder ans Licht gezogen, in Schopenhauer seine Auferstehung feierte und das Bewufstsein des Menschen über die Welt und sich selbst zu einer Höhe erhob, über welche keine Aussicht besteht, in absehbarer Zukunft im wesentlichen hinauszugelangen.

Im Gegensatze zu solchen freien und hohen, nur auf die Natur sich gründenden und ebendadurch allen Denkern vergangener Zeiten und ihrer Bedeutung gerecht werdenden Anschauungen zeigt Leibniz, als Ausgangspunkt und eigentlicher Begründer der deutschen Philosophie, einerseits eine starke Abhängigkeit von mittelalterlichen Vorurteilen, während er zu seinen beiden unmittelbaren, vierzehn Jahre vor ihm geborenen, Vorgängern Locke und Spinoza, zu jenem als Antipode, zu diesem, vielleicht unbewufst, als nicht überall glücklicher Fortbildner seiner Lehre sich verhält. Während es nach Locke keine angeborenen Ideen gibt, so sind hingegen nach Leibniz, wie auch schon nach Spinoza, alle Ideen angeboren: die Monaden haben keine Fenster, um nach aufsen zu sehen, sie

entwickeln alle Ideen automatisch aus sich selbst heraus, die Seele ist ein *automaton spirituale*, wie schon Spinoza sagt (oben, S. 63) und Leibniz mit denselben Worten wiederholt. Aber auch im übrigen ist die Verwandtschaft mit dem Spinozismus so stark, daſs wir das System des Leibniz nicht als das, was es sein möchte, nicht als Idealismus, sondern nur als einen Idealrealismus nach der Art des Spinoza bezeichnen können. Nehmen wir die eine Substanz des Spinoza mit ihren beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung, und zerlegen wir diese eine Substanz in zahllose punktuelle Substänzlein, so haben wir die Monaden des Leibniz, deren jede nun die beiden Attribute des Spinoza an sich trägt, sofern jede dieser Monaden einerseits innerlich perzipierend und wollend ist, während sie nach auſsen hin zwar nicht, wie bei Spinoza, durch Druck und Stoſs, aber vermöge der ihr innewohnenden Kräfte, die ihr Wesen ausmachen, andere Monaden bewegend und von ihnen bewegt, rein mechanisch den Lauf der äuſseren Natur hervorbringt, genau entsprechend dem Verlauf der Vorstellungen in ihrem Innern und doch ohne Zusammenhang mit demselben. Leibniz faſst in der Monadologie § 81 sein System in die Worte zusammen: *Ce système fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avoit point d'âmes, et que les âmes agissent comme s'il n'y avoit point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre.* Man braucht in dieser Zusammenfassung der Grundlehre des Leibniz keinen Buchstaben zuzufügen oder wegzunehmen, um in ihnen auch die Grundanschauung des Spinoza ausgedrückt zu finden, nur daſs die Worte auf Spinoza noch viel besser passen, da bei ihm das Wunder der Übereinstimmung beider Welten sich daraus erklärt, daſs es der eine und mit sich identische Gott ist, welcher in jeder der beiden Welten sein Wesen offenbart, während Leibniz mit seiner Ablehnung des Pantheismus den Schlüssel zur Erklärung der auch von ihm festgehaltenen Übereinstimmung aus der Hand gibt, im mittelalterlichen Theismus befangen bleibt, und daher jene Übereinstimmung nur durch den wunderlichsten aller philosophischen Einfälle, durch eine prästabilierte Harmonie zu erklären vermag.

2. Leibnizens Leben und Schriften.

Gottfried Wilhelm Leibniz, später geadelt als von Leibniz, wurde geboren am 21. Juni (1. Juli n. St.) 1646 zu Leipzig als Sohn eines Professors der Rechte, verlor, sechs Jahre alt, seinen Vater und hatte, sich selbst überlassen und von unersättlicher Lesebegierde getrieben, schon ein umfassendes Wissen erworben, als er, erst 15 Jahre alt, als Student der Rechte und Philosophie die Universität zu Leipzig bezog. Siebzehn Jahre alt, schrieb er seine Abhandlung *De principio individui*, in welcher er sich für den Nominalismus erklärte, setzte dann seine Studien in Jena fort und erwarb mit zwanzig Jahren, da er in Leipzig wegen zu grofser Jugend zur Promotion noch nicht zugelassen wurde, zu Altdorf (bei Nürnberg) die Doktorwürde mit der juristischen Abhandlung *De casibus perplexis in jure.* In Nürnberg machte er die Bekanntschaft des früheren kurmainzischen Ministers Christian von Boineburg, der ihn mit sich nach Frankfurt und Mainz nahm, dort dem geistlichen Kurfürsten Philipp von Schönborn zuführte und einige Jahre hindurch in seinen Angelegenheiten literarisch beschäftigte. Schon 1670 wurde Leibniz, erst 24 Jahre alt, zum Rat am Ober-Revisionskollegium, dem obersten Gerichtshofe des Kurfürstentums, befördert und 1672 nach Paris gesandt, wo er durch zwei Abhandlungen, die *Justa dissertatio* und das *Consilium Aegyptiacum*, vergebens bemüht war, die Eroberungsgelüste Ludwigs XIV. von Deutschland abzuwenden und auf Ägypten hinzulenken, ein Gedanke, dessen Fruchtbarkeit und Tragweite für eine ferne Zukunft wohl weder er selbst noch sonst irgend jemand in damaliger Zeit voll zu ermessen vermocht hätte. Bei seinem 1672—1676 währenden Aufenthalt zu Paris und vorübergehend in London befestigte er sich in dem Studium der Mathematik und schlofs Bekanntschaft mit Männern wie Arnauld, Tschirnhausen, Huyghens, Boyle, Oldenburg und Newton, wie er denn auch auf der Rückreise im Haag 1676 Spinoza persönlich kennen lernte. Im Jahre 1676 machte Leibniz auch die Erfindung der Differentialrechnung, nachdem Newton schon 1665 zu seinem, der Sache nach damit übereinstimmen-

den, aber formell weniger vollkommenen Fluxionskalkül gelangt war, welchen er erst 1687 öffentlich bekannt gab, worauf dann unter den Anhängern Newtons und Leibnizens ein unerquicklicher Streit über die Priorität der Erfindung ausbrach. Die Frage, ob Leibniz bei seiner Erfindung von der des Newton Kenntnis gehabt habe, hängt davon ab, ob ihm ein Brief Newtons an Collins vom 10. Dezember 1672 bekannt gewesen ist, welcher eine Mitteilung über die gemachte Erfindung enthält. Seit 1676 übernahm Leibniz auf Einladung des Herzogs Johann Friedrich eine Stelle als Bibliothekar zu Hannover, welches ihm, ähnlich wie hundert Jahre später Weimar dem jungen Goethe, zur zweiten Heimat und zum dauernden, nur durch manche Reisen unterbrochenen Aufenthalte bis zu seinem 1716 erfolgten Tode wurde. Beide geniale Männer haben somit während des gröfsten Teils ihres Lebens, der eine 40, der andere mehr als 50 Jahre, die Luft von Fürstenhöfen geatmet, wodurch bei Goethe die äufsere, bei Leibniz auch die innere Freiheit erheblich beeinträchtigt wurde. Nahe Freundschaft verband Leibniz mit dem Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg und Hannover und seinem, ihm 1679 in der Regierung folgenden Bruder Ernst August (1679—1698), weniger mit dessen Sohne Georg Ludwig, seit 1698 Kurfürst von Hannover, welcher 1714 als Georg I. den englischen Thron bestieg. Noch näher standen dem Philosophen die beiden fürstlichen Frauen, Sophie, Gemahlin des Herzogs Ernst August, und deren Tochter Sophie Charlotte, Leibnizens Schülerin, welche 1684 mit Friedrich, seit 1688 Kurfürsten von Brandenburg, seit 1701 König von Preufsen, vermählt war, aber schon 1705 starb, während ihre Mutter sie bis 1714 überlebte. Seinen Einflufs am brandenburgischen Hofe verwendete Leibniz, um 1700 die Gründung der Sozietät der Wissenschaften zu Berlin zu veranlassen, welche unter Friedrich dem Grofsen 1744 in die gegenwärtig bestehende Akademie der Wissenschaften umgewandelt wurde. Ähnliche Gründungen suchte Leibniz in Dresden und Wien anzuregen, ebenso in Petersburg durch Peter den Grofsen, mit welchem er seit 1711 wiederholt zu Torgau, Karlsbad, Pyrmont und Herrnhausen zusammengetroffen war, und von

dem er zum russischen Geheimen Justizrat ernannt wurde. Auf einer, zum Zwecke, die Geschichte des Hauses Braunschweig-Hannover zu schreiben, 1687—1690 unternommenen Studienreise kam er nach Wien und Rom, wurde 1690 (oder 1692) in den Adelsstand erhoben und 1712 zum Reichshofrat ernannt. Als Frucht seiner Studien veröffentlichte er verschiedene Schriften und verfaſste namentlich die nicht ganz vollendeten *Annales Brunsvicenses.* Vergebens bemühte er sich um eine Wiedervereinigung der katholischen und protestantischen Kirche, zu welchem Zwecke er um 1686 sein *Systema theologicum* verfaſste, und auch seine späteren Bestrebungen, die lutherische und reformierte Konfession zu vereinigen, blieben ohne Erfolg. Von 1712 bis 1714 weilte er in Wien, wo er für den Prinzen Eugen von Savoyen eine kurze Zusammenfassung seines Systems schrieb, welche in zwei Formen vorliegt, in den für den Prinzen bestimmten *Principes de la nature et de la grace* und in der unter dem Titel *La Monadologie* in der Erdmannschen Sammlung Seite 705—712 aufgenommenen Abhandlung, welche die einzige Darstellung des Systems als eines Ganzen enthält. Die Wandelbarkeit von Fürstengunst muſste Leibniz bei seiner Rückkehr nach Hannover erfahren. In seiner letzten Zeit war er beim Hofe in Ungnade gefallen, und nachdem er am 14. November 1716 gestorben war, hat keiner der Höflinge, die sich früher vor ihm zu verneigen pflegten, seine Leiche zu Grabe geleitet.

Sehr zahlreich sind auſser den historischen, staatswissenschaftlichen und mathematischen Arbeiten Leibnizens auch seine auf die Philosophie sich beziehenden Schriften, von denen in der Sammlung J. E. Erdmanns (Berlin 1840) nicht weniger als 102 vorliegen. Sie besteht zum groſsen Teil aus Briefen und Artikeln im *Journal des Savans* und in den *Acta eruditorum Lipsiensium*; als gröſsere Werke sind hervorzuheben die gegen Lockes Erkenntnistheorie gerichteten *Nouveaux Essais* (1704), die von Leibniz auf Anregung seiner fürstlichen Gönnerin verfaſsten *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), sowie die das Ganze des Systems behandelnde, in anderer Form für den Prinzen Eugen von Savoyen bestimmte *Monadologie* (1714).

Über seinen philosophischen Bildungsgang äußert sich Leibniz in einem Briefe an Remond de Montmort aus dem Jahre 1714, Erdmann p. 702, wie folgt: *Etant émancipé des écoles triviales, je tombai sur les Modernes; et je me souviens que je me promenai seul dans un bocage auprès de Leipsic, appellé le Rosenthal, à l'âge de 15 ans, pour délibérer si je garderois les Formes substantielles. Enfin le Mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux Mathématiques. Il est vrai que je n'entrai dans les plus profondes qu'après avoir conversé avec Mr. Huygens à Paris. Mais quand je cherchai les dernières raisons du Mécanisme et des loix même du Mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il était impossible de les trouver dans les Mathématiques, et qu'il fallait retourner à la Métaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entéléchies et du matériel au formel; et me fit enfin comprendre, après plusieurs corrections et avancements de mes notions, que les Monades, ou les substances simples, sont les seules véritables substances; et que les choses matérielles ne sont que des phénomènes, mais bien fondés et bien liés.*

Nach dieser Darstellung seines Entwicklungsganges ist Leibniz ausgegangen von der teleologischen Naturanschauung des Aristoteles, hat sich dann der mechanischen Physik des Descartes, wie sie ganz den mathematischen Gesetzen unterliegt, zugewendet, ist aber, von ihr unbefriedigt, zu den Entelechien, d. h. zu der Annahme zweckmäßig wirkender Kräfte zurückgekehrt, welche er später (erst seit 1697) mit einem, wahrscheinlich von Giordano Bruno übernommenen Ausdruck als Monaden zu bezeichnen pflegte. Der Sache nach ist er, nach andern Stellen zu schließen, zwischen 1680 und 1686 zu den Grundanschauungen seiner Monadenlehre gelangt, nach welcher es in der ganzen Natur nur Monaden, d. h. punktuelle Einheiten, gibt, welche sämtlich Perzeption, die höheren auch Apperzeption, d. h. Bewußtsein, besitzen.

Aus Komplexen solcher punktuellen, ihrem Wesen nach perzipierenden Monaden besteht alles, was wir Natur nennen; sie ist nicht in dem Sinne wie die Monaden eigentlich real, sondern nur Erscheinung, freilich eine wohlbegründete Erscheinung, ein *Phaenomenon bene fundatum*, ein *Phénomène bien fondé*, wie Leibniz nicht müde wird uns zu versichern. Aber

schon die Tatsache, dafs es eine Vielheit von Monaden gibt, welche aufser einander und somit räumlich von einander getrennt existieren, macht die Phänomenalität der Aufsenwelt illusorisch und sichert ihr eine auch aufser dem Vorstellungsleben der Monaden bestehende Realität. Der reine Idealismus, wie er in den Upanishads des Veda auftritt, kennt keine Vielheit:

„Im Geiste sollen merken sie,
Nicht ist hier Vielheit irgendwie;
Von Tod zu Tode wird verstrickt,
Wer eine Vielheit hier erblickt.“

Der reine Idealismus kennt nur ein einziges Bewufstsein und erklärt die Vielheit der Bewufstseine für eine blofse Illusion *(Mâyâ)*; sobald dieser Vielheit von Bewufstseinen ein reales Bestehen aufser einander zugestanden wird, ist es unvermeidlich, dafs der Idealismus zum Idealrealismus wird; wenn es aufser meinem Bewufstsein noch andere Bewufstseine, aufser meiner Monade noch andere Monaden geben soll, wird die Realität eines Aufser-mir anerkannt und die Phänomenalität der Aufsenwelt zu einer undurchführbaren Behauptung.

3. Die Monadenlehre.

Leibniz war von Haus aus eine friedfertige, zur Versöhnung der Gegensätze geneigte Natur, wie er denn sogar, wenn auch vergebens, die katholische und protestantische Kirche, und späterhin wenigstens die lutherische mit der reformierten Konfession zu versöhnen bemüht war, während doch diese Gegensätze nur auf historischen Zufälligkeiten beruhen und daher für die Philosophie, ja auch für das religiöse Bewufstsein und Gefühl ohne Bedeutung sind. Auch in den philosophischen Systemen weifs Leibniz überall Wahres und Brauchbares zu entdecken, und sogar die lullische Kunst (oben, Phil. d. Mittelalters S. 475) soll nach ihm nicht ganz ohne solches sein; die verschiedenen Philosophenschulen sollen mehr, als es den Anschein hat, recht haben in dem, was sie behaupten, und unrecht nur in dem, was sie bestreiten; alle, die Orientalen, die Griechen, die Kirchenväter und die Scholastiker, sollen zum Aufbau der unvergänglichen philosophischen

Wahrheit, der *philosophia perennis* das Ihrige beigetragen haben; ebenso die Neueren, und nur mit einem philosophischen System, mit dem des Spinoza, lehnt Leibniz jede Gemeinschaft ab; er findet in der Ethik des Spinoza so viele Fehler, daſs er sich darüber wundern muſs, und erklärt die Beweise des Spinoza teils für kläglich *(pitoyables)*, teils für unverständlich *(non-intelligibles)*. Solchen Äuſserungen gegenüber erscheint es wie ein grausamer Spott des Weltgeistes über uns arme Sterbliche, wenn man sieht, wie das System des Leibniz mit keiner Lehre der alten und neuen Zeit eine so tiefe innere Verwandtschaft, eine so überraschende, oft bis auf die Ausdrücke sich erstreckende Ähnlichkeit aufweist, wie mit dem System des Spinoza. Nehmen wir, wie schon oben bemerkt wurde, die eine Substanz des Spinoza, welche für Leibniz ebenso wie für Spinoza den Inbegriff aller Realität bildet, und bei welcher nach Spinoza (Ethik I, Definitio 1) die *essentia involvit existentiam*, nach Leibniz (Monadologie 44) *l'essence renferme l'existance*, und zerlegen wir diese Substanz mit ihren beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung, deren jedes *in suo genere infinitum* ist (vgl. Monadologie 48: *En Dieu ses attributs sont absolument infinis*), in zahllose punktuelle Substanzen, deren jede nun unter sogleich zu erwähnenden Modifikationen jene beiden Attribute, innerlich des Vorstellens und äuſserlich des Wirkens nach auſsen hin im Raume, an sich trägt, so haben wir die Monaden des Leibniz, wie dieser selbst zu fühlen scheint, wenn er sagt: *Spinoza aurait raison, s'il n'y avait pas des Monades* (Erdmann p. 720); wie bei Spinoza zwei Welten parallel neben einander bestehen, ohne daſs sie sich berühren oder beeinflussen, die Welt des Denkens und die Welt der Ausdehnung, ebenso unterscheidet Leibniz die sich innerhalb der Monaden automatisch (wie er Monadologie 18 mit Spinoza *de intellectus emendatione* p. 384 sagt) abspielende Welt der Vorstellung und eine Auſsenwelt, welche Leibniz zwar für bloſses Phänomenon erklärt, deren Realität aber durch die Realität der Monaden, da diese als Vielheiten auſser einander, mithin in verschiedenen Orten des Raumes liegen, von Leibniz nicht entbehrt werden kann. Wie bei Spinoza ein Modus des Denkens immer nur auf einen Modus

des Denkens, ein Modus der Ausdehnung auf einen solchen der Ausdehnung wirken kann, so erklärt Leibniz Monadologie 23: *Une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement*, und dem berühmten Satze des Spinoza: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* entspricht es, wenn Leibniz Monadologie 63 erklärt: *l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'âme.*

Gegenüber so vielen Berührungspunkten zwischen beiden Philosophen besteht ihr wesentlicher Unterschied nur darin, daſs es nach Spinoza im ganzen Universum, in allen Nähen und Fernen, nur die eine göttliche Substanz und auſser ihr nichts anderes gibt, während nach Leibniz im ganzen Universum nichts anderes vorhanden ist als die punktuellen, ausdehnungslosen Monaden, d. h. Seelen; was wir einen Körper nennen, das ist in Wahrheit nur ein Phänomen und insofern nicht real; seine ganze Realität, soweit von einer solchen die Rede sein kann, besteht in einem Komplex von Monaden, d. h. Seelen, welche ihn bilden, und wenn ich einen Stein oder eine Erdscholle aufhebe, so halte ich in meiner Hand einen Komplex von tausend und abertausend Seelchen, welche sämtlich im Prinzip die Welt um sie her perzipieren und auch vorstellen würden, wenn nicht die meisten unter ihnen in einer Art Schlaf, in einer Betäubung *(étourdissement)* sich befänden.

Näher angesehen bietet jede dieser Monaden der Betrachtung drei Seiten, sofern sie alle

1. **Punkte**
2. **Kräfte**
3. **Seelen**

sind, wie wir jetzt versuchen wollen uns im einzelnen deutlich zu machen.

1. Die Monaden als Punkte. Alles Zusammengesetzte, sagt Leibniz, besteht aus dem Einfachen, schlechthin einfach aber ist nur das, was ohne Teile und somit unkörperlich, ein bloſser Punkt ist. Solche punktuellen Einheiten sind die Monaden. Sie sind aber nicht mathematische Punkte, welche

blofse Annahmen *(modalités)* im Raume sind, sondern metaphysische Punkte, *des points de substance*, d. h. substantielle Kraftzentra, von welchen nach allen Seiten Kraftwirkungen ausgehen. Fragen wir, wie aus einem Aggregat solcher Punkte die Kontinuität der Körper im Raume hervorgehen könne, so erklärt Leibniz die räumliche Anschauung für eine verworrene Vorstellung, vermöge deren wir, ähnlich wie beim Anblick einer Staubwolke oder der Milchstrafse, ein Continuum zu sehen glauben, wo nur ein Aggregat einzelner Substanzen vorhanden ist. So läfst uns die Sinnesanschauung die Materie als ein Continuum erscheinen, während der Verstand dieses Continuum in ein Aggregat ausdehnungsloser, punktueller Monaden zerlegt. So sehr sich unser Gefühl gegen diese Auffassung der klar und plastisch sich vor uns ausbreitenden räumlichen Anschauung als einer verworrenen Vorstellung sträuben und empören mag, so scheint doch in ihr schon die tiefsinnige kantische Erkenntnis ihren Schatten vorauszuwerfen, nach welcher der Raum zwar nicht eine verworrene Vorstellung, wohl aber eine subjektive, aus der Beschaffenheit unseres Intellekts entspringende Anschauungsform ist, welche dem Ding an sich nicht angehört. Leibniz bestreitet die Wahrheit der Raumanschauung und behauptet doch eine Vielheit neben einander bestehender Monaden, deren Realität die Realität des Raumes voraussetzt.

2. Die Monaden als Kräfte. Alles Zusammengesetzte besteht aus dem Einfachen, alles was wir Körper nennen, besteht aus Monaden, die Körper sind nichts anderes als Monadenkomplexe, und hier zeigt sich ein grofser Fortschritt über Descartes und Spinoza hinaus, welche das Wesen der Materie nur in der Ausdehnung sahen, indem Leibniz alle Materie und somit alle Monaden, aus denen sie besteht, erkennt als wirkende Kräfte, welche vermöge der ihnen eigenen *vis activa*, vergleichbar dem gespannten Bogen oder dem an einem Stricke hängenden Steine, losschnellen und die ihr Wesen ausmachende aktive Kraft betätigen, sobald sie stark genug sind, die Hindernisse zu überwinden, welche ihnen durch das Wirken anderer Kräfte in den Weg gelegt werden. In einem Aufsatze aus dem Jahre 1694: *De primae philosophiae*

emendatione et de notione substantiae spricht sich Leibniz über den Begriff der Substanz als einer wirkenden Kraft aus wie folgt (Erdmann p. 122): *Sed vis activa actum quendam sive* ἐντελέχειαν *continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti. Quod exemplis gravis suspensi, funem sustinentem intendentis, aut arcus tensi, illustrari potest ... Ultima tamen ratio motus in materia est vis in creatione impressa, quae in unoquoque corpore inest, sed ipso conflictu corporum varie in natura limitatur et coërcetur. Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci; adeoque nec ipsam substantiam corpoream (non magis quam spiritualem) ab agendo cessare unquam, quod illi non satis percepisse videntur, qui essentiam ejus in sola extensione, vel etiam impenetrabilitate collocaverunt.* „Aber die aktive Kraft enthält eine gewisse Wirksamkeit oder Entelechie und ist ein Mittleres zwischen der Fähigkeit zu wirken und der Wirkung selbst und enthält ein Streben; und so wird sie durch sich selbst zur Tätigkeit angetrieben; und bedarf keiner Beihilfe, sondern lediglich der Beseitigung des Hindernisses. Man kann dies erläutern durch das Beispiel eines an einem Strick hängenden und denselben anspannenden Gewichtes, oder eines gespannten Bogens ... Aber der letzte Grund der Bewegung in der Materie ist eine ihr bei der Schöpfung eingedrückte Kraft, welche jedem einzelnen Körper innewohnt, aber gerade durch den Konflikt der Körper auf mancherlei Weise in der Natur eingeschränkt und gehemmt wird. Und von dieser Kraft zu wirken behaupte ich, daſs sie jeder Substanz eigen ist, und daſs jederzeit irgendeine Tätigkeit aus ihr entspringt, so sehr, daſs auch die körperliche Substanz selbst (ebenso wie die geistige) niemals aufhört zu wirken; was diejenigen nicht genugsam begriffen zu haben scheinen, welche ihr Wesen in der bloſsen Ausdehnung oder auch in der Undurchdringlichkeit gesehen haben.“ Hiernach besteht das Wesen aller Körper, und somit aller Monaden, deren bloſse Aggregate sie sind, was ihre Wirkung nach auſsen betrifft, in einer *vis activa*, einer tätigen Kraft, welche das ihr eigene Bestreben verwirklicht, sobald das ihm

entgegenstehende Hindernis beseitigt wird. Dieses Hindernis, welches Leibniz als *vis passiva* oder auch als *antitypia* bezeichnet, besteht in den Hemmungen, welche durch den Widerstand anderer Monaden und Monadenkomplexe jenem Streben in den Weg gelegt werden. Hier sehen wir Leibniz auf dem Wege zu der kantischen Erkenntnis, daſs alle Körper nur krafterfüllte Räume, und alle Veränderungen nur Betätigungen der ihnen eigenen Kräfte sind, ja wir sehen sogar die Lehre Schopenhauers, daſs alle Kraft ihrem Wesen nach ein *conatus*, ein Streben, ein Wollen ist, durchleuchten, nur daſs Leibniz die Einheit von äuſserer Kraftwirkung und innerem Wollen noch nicht zu erkennen vermochte, beides auseinanderreiſst und parallel neben einander hergehen läſst, wie wir sogleich näher sehen werden.

3. Die Monaden als Seelen. Treten wir nunmehr in das Innere einer Monade ein, so ist zunächst zu bemerken, daſs dieses Innere gegen die Auſsenwelt völlig abgeschlossen ist und bleibt. Die Monade hat, wie Leibniz sagt, keine Fenster, um nach auſsen zu sehen; sie ist auf ihr Innenleben beschränkt, und dieses Innenleben besteht in unbewuſsten Vorstellungen, *perceptions*, welche sich bei den höheren Monaden zu *apperceptions*, d. h. zu bewuſsten Vorstellungen, steigern. Die Seelen sind, wie schon Spinoza sagte (De emendatione intellectus p. 384) und Leibniz wiederholt (Monadologie 18), *automata spiritualia, des automates incorporels;* sie enthalten potentiell in sich die ganze Welt der Vorstellungen, alles Gegenwärtige und Zukünftige; jede Monade ist ein Spiegel des ganzen Universums, aber sie darf die in ihr liegende Vorstellungswelt nur successive und entsprechend den Vorgängen der sie umgebenden Auſsenwelt entwickeln; wie diese, werden auch die Vorstellungen in der Monade durch eine produktive *vis activa* und eine ihre Entwicklung hemmende *vis passiva* reguliert. Die *vis activa* besteht in einem Streben zu immer weiteren Perzeptionen, in einer *tendance d'une perception à l'autre*, welche von Leibniz auch als ein Begehren *(appetitus, appetition)* bezeichnet wird, denn da er die Identität von Körperbewegung und Willensakt noch nicht erkannt hat, so bleiben ihm für das Innenleben der Monade

nur die Vorstufen dieses als Körperbewegung im Raume sich darstellenden Willensaktes, also Wünsche, Vorsätze, Entschlüsse übrig, welche sämtlich noch der Vorstellungswelt angehören. Diese *perceptions* und *appetitions* entwickelt die Monade vermöge ihrer *vis activa* aus sich selbst, und so würde die ganze in ihr liegende Vorstellungswelt mit einem Male abrollen wie ein Uhrwerk, wenn das Perpendikel ausgehoben ist, stünde nicht diesem Streben, von *perception* zu *perception* zu gelangen, ein der *vis passiva* oder *antitypia* der Aufsenwelt entsprechendes, die Entwicklung der Vorstellungen innerhalb der Monade retardierendes Prinzip entgegen, welches Leibniz mit einem dunklen Ausdrucke als *materia prima* bezeichnet. So gehen denn vermöge der antreibenden *vis activa* und der hemmenden *vis passiva* die Entwicklung der Vorstellungen innerhalb der Monade und der materiellen Vorgänge in der umgebenden Aufsenwelt immer Hand in Hand, ohne sich doch je zu berühren oder zu beeinflussen. Dieses Wunder wird bewirkt durch die prästabilierte Harmonie, von welcher weiter unten bei Besprechung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib die Rede sein wird.

Die Monaden können weder entstehen noch vergehen. Nur durch einen göttlichen Schöpferakt konnten sie als Ausstrahlungen *(fulgurations)* der einen göttlichen Monade geschaffen werden, und nur durch einen entsprechenden Willensakt Gottes würden sie vernichtet werden können. Ihre ganze Tätigkeit besteht in der Entwicklung der potentiell in ihnen liegenden Perzeptionen, aber sie unterscheiden sich nach den Graden der Deutlichkeit, mit welcher sie diese Tätigkeit ausüben. Die untersten Monaden, aus denen die unorganische Natur und die Pflanzenwelt besteht, befinden sich in einer Art von Betäubung *(étourdissement)*, sie sind gleichsam schlafende Monaden; höher stehen die Tierseelen, welche neben der *perception* auch schon *apperception* besitzen, aber auf die verworrene, sinnliche Vorstellung beschränkt bleiben, gleichsam träumende Monaden sind, höher als diese die Menschenseelen als wachende Monaden, welche neben der sinnlichen Anschauung die Vernunfterkenntnis und in ihr die Möglichkeit besitzen, adäquate Vorstellungen zu haben. Die göttliche

Monade endlich hat lauter adäquate Vorstellungen und trägt vermöge ihrer Allwissenheit die ganze Vorstellungswelt in sich, während die menschlichen Seelen nur auf einen engeren oder weiteren Umkreis derselben beschränkt bleiben.

Von besonderem Interesse ist der Gegensatz zwischen Locke und Leibniz, welcher den letzteren veranlaſste, dem Lockeschen *Essay* seine schon 1704 verfaſsten, aber erst 1765 veröffentlichten *Nouveaux essais sur l'entendement humain* gegenüberzustellen. Nach Locke gibt es keine angeborenen Ideen, und alle unsere Ideen stammen mittels Sensation und Reflexion aus der Erfahrung; nach Leibniz sind, ebenso wie bei Spinoza, im Prinzip alle Ideen angeboren, da die Monaden keine Fenster haben, um nach auſsen zu sehen; nach Locke gilt der Satz: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu;* Leibniz schränkt denselben ein durch den Zusatz: *nisi intellectus ipse.* Auch nach Leibniz sind uns alle Ideen nicht aktuell, sondern nur potentiell, nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach angeboren, womit sich auch Locke hätte einverstanden erklären können, wenn er die Veröffentlichung der leibnizischen Schrift erlebt hätte, da auch er die Anlage des Geistes, aus dem durch *sensation* und *reflexion* gegebenen Stoffe die einfachen und weiter aus ihnen die komplexen Ideen zu bilden, nicht bestreitet. Die ganze Frage nach den angeborenen Ideen mit den ihr anhaftenden Zweideutigkeiten wird aus der Welt geschafft durch den in der kantischen Philosophie geführten Beweis, daſs es zwar keine angeborenen Ideen, wohl aber drei dem Intellekt angeborene, wenn auch erst auf Anregung der äuſseren Eindrücke hin sich entwickelnde Funktionen gibt, und da diese drei Funktionen, der Raum, die Zeit und die Kausalität, zugleich das Grundgerüste der uns umgebenden Welt bilden, so folgt daraus, daſs diese räumliche Welt nur Erscheinung, nur ein Phänomenon ist, was Leibniz zwar auch behauptet, aber zu beweisen nicht vermochte.

Da die Seelenmonade keinerlei Eindrücke von auſsen empfangen kann, so hätte Leibniz nachweisen müssen, wie der ganze Inhalt unseres Bewuſstseins sich automatisch aus ihrem angeborenen Besitz entwickelt. Als diesen Besitz bezeichnet

Leibniz zwei angeborene Grundsätze, den Satz des Widerspruchs, auf welchem die notwendigen, durch Demonstration erreichbaren Wahrheiten, die *vérités éternelles* beruhen sollen, und den Satz vom Grunde als Prinzip der zufälligen, tatsächlichen Wahrheiten, der *vérités de fait*, bei welchen letzteren Leibniz nicht umhin kann, gegen sein Prinzip, der Erfahrung eine Mitwirkung einzuräumen. Auch reichen diese beiden Grundsätze nur aus, die Unmöglichkeit dessen nachzuweisen, was ihnen widerspricht, nicht aber, die ganze Fülle der Vorstellungswelt aus ihnen zu entwickeln.

4. Seele und Leib.

Alle Körper bestehen aus Monaden, welche einerseits nach aufsen hin als Kräfte wirken, soweit es ihnen gelingt, den Widerstand anderer Kräfte zu überwinden, andererseits in ihrem Innern diejenige Veränderung ihrer Vorstellungen erzeugen, welche den gleichzeitigen Veränderungen der sie umgebenden Aufsenwelt entsprechen. Wenn der Monadenkomplex, welcher einen Stein bildet, losgelassen wird und zur Erde fällt, so verwirklichen die ihn bildenden Monaden das ihnen eigene Streben, nach unten zu eilen, und so würden auch alle in dem Steine wohnenden Monaden die dem Herabfallen des Steines entsprechenden Veränderungen in ihren Perzeptionen von innen heraus bewirken, wenn sie sich nicht in dem schon öfter erwähnten Zustande der Betäubung *(étourdissement)* befänden. Anders ist es mit den höheren Monaden, namentlich mit denjenigen, welche als Menschenseelen einen Leib bewohnen. Auch sie sind punktuelle Einheiten, auch sie entwickeln ihr Vorstellungsleben ganz unabhängig von den Bewegungen des Leibes, aber während alle andern den Leib bildenden Monaden niederer Art sind und daher nur dunkle Perzeptionen besitzen, so hat die als Menschenseele mit ihnen verbundene Monade auch Apperzeptionen, Erinnerung und Bewufstsein, und dementsprechend eine erhöhte Deutlichkeit des Bewufstseins der sie umgebenden Aufsenwelt und namentlich des eigenen Leibes, und obgleich sie durch ihre Vorstellungen die Veränderungen des Leibes in keiner Weise bewirken oder beeinflussen kann, so wird sie

doch durch die Deutlichkeit der von ihr vorgestellten Veränderungen in den Zuständen des Leibes zum Erklärungsgrunde eben dieser Zustände, und es gewinnt den Anschein, als wenn sie den Leib beeinflufste und von ihm vermöge der Sinnesorgane beeinflufst würde. Schon oben (S. 133) wurde die grundlegende Stelle aus der Monadologie 81 angeführt, die wir um ihrer Wichtigkeit willen hier nochmals deutsch wiedergeben:

„Dieses System läuft darauf hinaus, dafs die Körper wirken, als wenn es *(per impossibile)* gar keine Seelen gäbe, und dafs die Seelen wirken, als wenn es gar keine Körper gäbe, und dafs alle beide wirken, als wenn sie sich gegenseitig beeinflufsten."

Wenn der in diesen Worten ausgesprochene Standpunkt nicht ein entschiedener Idealrealismus ist, so wüfste ich nicht, was man sonst mit diesem Namen bezeichnen könnte. Auch Spinoza kann sie sich völlig aneignen, nur dafs sie zu seiner Grundanschauung, wie schon oben bemerkt, viel besser passen, da es der eine und mit sich identische Gott ist, welcher sein Wesen einerseits unter dem Attribut der Ausdehnung als die gesamte Körperwelt, andererseits unter dem Attribut des Denkens als die ihr genau entsprechende Welt der Vorstellungen offenbart. Diesen Weg mit Spinoza zu betreten, hindert Leibniz seine Scheu vor dem Pantheismus, und da es doch einmal Gott sein mufs, der das Wunder der Übereinstimmung beider Welten bewirkt, so hilft sich Leibniz mit der kuriosesten und nicht einmal von ihm selbst erfundenen Hypothese, welche je dem Kopfe eines Philosophen entsprungen ist, mit der prästabilierten Harmonie *(harmonia praestabilita, harmonie préétablie)*. Leibniz spricht sich darüber (bei Erdmann p. 133) folgendermafsen aus: „Denkt euch zwei Uhren, welche genau dieselbe Zeit zeigen. Dies kann auf drei Arten bewerkstelligt werden: Die erste wäre, dafs beide mit einander in Zusammenhang stehen, die zweite wäre, dafs man einen geschickten Arbeiter anstellte, der sie, von Augenblick zu Augenblick fortschiebend, in Übereinstimmung brächte, die dritte wäre, dafs die beiden Uhren mit solcher Kunst und Genauigkeit angefertigt wären, dafs man ihrer Übereinstimmung

für alle Folge sicher sein könnte. Nun setzt die Seele und den Leib an die Stelle der beiden Uhren. Ihre Übereinstimmung kann durch eine dieser drei Arten erreicht werden. Die Annahme der gegenseitigen Beeinflussung ist die der vulgären Philosophie. Aber da man keine materiellen Teilchen annehmen kann, welche von einer dieser beiden Substanzen auf die andere übergehen könnten, so mufs man diese Annahme aufgeben. Der Weg einer fortwährenden Beihilfe *(assistance continuelle)* des Schöpfers ist der der gelegentlichen Ursachen *(causes occasionelles)*; aber ich behaupte, dafs dieses heifsen würde, einen *Deus ex machina* einführen in einer natürlichen und gewöhnlichen Angelegenheit, bei welcher er vernünftigerweise nur in derselben Art eingreifen darf, wie er bei allen übrigen Naturverhältnissen eingreift. Somit bleibt nur noch meine Hypothese übrig, nämlich der Weg der Harmonie: dafs nämlich Gott von Anbeginn an jede der beiden Substanzen so geschaffen hat, dafs eine jede, indem sie nur ihre eigenen Gesetze befolgt, die sie zugleich mit ihrem Dasein empfangen hat, mit der andern genau ebenso in Übereinstimmung bleibt, als wenn ein gegenseitiger Einflufs stattfände, oder als wenn Gott immer mit seiner Hand eingriffe, unabhängig von dem ihm eigenen allgemeinen Eingreifen."
Wenn Leibniz hier die prästabilierte Harmonie als seine Hypothese *(mon hypothèse)* bezeichnet, so ist zu bemerken, dafs schon Geulincx (wie wir oben S. 35 zeigten) das Bild von den beiden Uhren und von den drei Möglichkeiten ihrer Übereinstimmung besprochen hat, dafs schon er die erste Möglichkeit, den *influxus physicus* des Descartes, verwarf, die beiden andern Wege aber, den des Occasionalismus im engeren Sinne und den der prästabilierten Harmonie, wenn auch nicht unter diesem Namen, für gangbar erachtet hat, den einen vielleicht, als er noch im katholischen Löwen, den andern, als er im kalvinistischen Leiden lehrte, und dafs damit sein Schwanken zwischen Willensfreiheit und Determinismus zusammenhing. Denn nach der zweiten Hypothese ist der Wille frei, und Gott hat keine andere Wahl, als sich nach den Entscheidungen dieses freien Willens zu richten, während hingegen die dritte Hypothese der prästabilierten Harmonie

nicht nur den Determinismus, sondern sogar die Prädestination zu ihrer unvermeidlichen Voraussetzung hat, und wenn Leibniz die prästabilierte Harmonie vertritt und dabei doch an der Freiheit des Willens festhält, so ist das eine der Inkonsequenzen, an welchen sein System so reich wie nur irgend eines in der Welt ist.

5. Die Theodicee.

Die Bedenken, welche der scharfsinnige Skeptiker Pierre Bayle (1647—1705) in seinem *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam 1695) gegen die Möglichkeit einer Übereinstimmung von Vernunft und Glauben, sowie in betreff der Weisheit und Güte Gottes erhoben hatte, bildeten namentlich seit Erscheinen der zweiten vermehrten Auflage (1702) einen Lieblingsgegenstand der Unterredungen, welche Leibniz mit der preufsischen Königin, der edlen, schon 1705 verstorbenen Sophie Charlotte, auf ihrem Landsitze zu Lützenburg (Charlottenburg) zu haben pflegte. Aus diesen Unterredungen und den sich an dieselben anschliefsenden Aufzeichnungen ging ein Werk hervor, welches damals grofses Aufsehen erregte und viel gelesen wurde; es sind die 1710 erschienenen *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* Gott hat, so behauptet Leibniz, unter allen seinem Geiste vorschwebenden Welten die gegenwärtige als die beste auserwählt und erschaffen. Wäre, so argumentiert Leibniz mittels eines berühmten Trilemmas, die gegenwärtige Welt nicht die beste unter allen möglichen Welten, *le meilleur des mondes possibles*, so würde Gott die beste mögliche Welt entweder nicht gekannt oder nicht gewollt oder hervorzubringen nicht vermocht haben; das erste würde seiner Allweisheit, das zweite seiner Allgüte, das dritte seiner Allmacht widersprechen. Nun ist Gott ein allweises, allgütiges und allmächtiges Wesen, und folglich dekretiert die Vernunft *a priori*, dafs unsere gegenwärtige Welt unter allen möglichen die beste ist, was auch immer die Erfahrung dagegen einwenden mag. Was die ihr anhaftenden Übel betrifft, so unterscheidet Leibniz drei Klassen derselben: das *malum metaphysicum*, das *malum physicum* und das *malum morale*; das metaphysische Übel

ist bei der Endlichkeit der erschaffenen Wesen, wenn sie überhaupt da sein sollten, unvermeidlich; das physische Übel ist Leibniz geneigt als Strafe zu betrachten (wobei dann freilich diese Strafe statt des Schuldigen den Unschuldigen trifft): das moralische Übel oder das eigentlich Böse ist eine Folge der von Gott dem Menschen als herrlichstes Geschenk verliehenen Freiheit des Willens. Dafs aber diese Freiheit des Willens mit der von Leibniz behaupteten prästabilierten Harmonie in unversöhnlichem Widerspruche steht, dieses einzusehen hinderte den Philosophen sein durch kirchliche und höfische Rücksichten allzusehr eingeengter Gesichtskreis.

6. Christian Wolff.

Leibniz hat nie ein akademisches Lehramt bekleidet, im Anschlufs an welches eine philosophische Schule sich hätte bilden können. Er hat auch zwar einzelne Teile seiner Lehre, wie in den *Nouveaux Essais* und der *Théodicée*, nirgendwo aber, abgesehen von der kurzen Skizze in der *Monadologie* und den *Principes de la nature et de la grace*, sein philosophisches System in ausführlichem Zusammenhange entwickelt und dargestellt; und so würde Leibnizens Philosophie nicht die grofse, wenn auch vorübergehende Wirkung, welche ihr beschieden war, auf das ihm folgende Zeitalter haben ausüben können, hätten nicht seine Gedanken ihm einen Schüler erweckt, welcher, ohne eigentliche Originalität und sonderliche Tiefe, doch ganz der Mann dazu war, den leibnizischen Lehren eine grofse Popularität und allgemeine Ausbreitung, namentlich in Deutschland, zu verschaffen. Dies ist das Verdienst, um dessentwillen auch Christian Wolff eine ehrenvolle Stelle in der Geschichte der Philosophie beanspruchen kann. Er hat vor allem die philosophische Methode sicherer zu begründen versucht, hat wieder einmal, in der Weise des Aristoteles, mit Recht das ganze Gebiet des menschlichen Wissens der philosophischen Betrachtung eröffnet und hat, was ihm alle Nationalgesinnten besonders hoch anrechnen, namentlich in der ersten Hälfte seiner literarischen Tätigkeit, sich der deutschen Sprache bedient, sie für

den philosophischen Gebrauch gelenkiger gemacht, eine Menge noch jetzt üblicher philosophischer Termini geschaffen und durch dieses alles die allgemeine Verbreitung seiner Philosophie innerhalb Deutschlands ebensosehr gefördert, wie er deren Bekanntwerden im Auslande erschwerte. Dieses scheint er selbst empfunden zu haben, wenn er in der zweiten Periode seiner literarischen Tätigkeit, etwa seit 1726, wo er sich als Weltphilosoph, als *professor universi generis humani* zu fühlen anfing, zum Latein zurückkehrte und in einer ganzen Reihe lateinisch geschriebener, nicht weniger als 23 Quartbände füllender Schriften sein philosophisches System in umständlicher Breite auseinanderlegte.

Christian Wolff wurde geboren am 24. Januar 1679 zu Breslau als Sohn eines gebildeten Lohgerbers, der den ersten Unterricht des Sohnes selbst leitete und ihn zum fleifsigen Bibelstudium anhielt. Schon auf dem Gymnasium wurde in ihm der Wunsch rege, die mathematische Methode auf die Theologie anzuwenden, und zugleich das Verlangen geweckt, die Schriften des Descartes und Tschirnhausen (dessen Logik unter dem Titel *Medicina mentis* 1687 erschienen war) näher kennen zu lernen. Er studierte 1699—1703 in Jena und Leipzig anfangs Theologie, weiterhin Mathematik, Physik und Philosophie und habilitierte sich 1703 in Leipzig, wo er mit Leibniz in Verbindung trat, der ihm anriet, das System der prästabilierten Harmonie zu studieren, und auf dessen Empfehlung hin er 1707 eine Professur der Mathematik in Halle erhielt, bald aber seine klar und lebendig in deutscher Sprache gehaltenen und vielbesuchten Vorlesungen auch auf die Physik und die verschiedenen Zweige der Philosophie ausdehnte. Schon seit 1710 geriet er in Mifshelligkeiten mit dem starren Dogmatiker Joachim Lange und dem unter seinem Einflusse stehenden Hermann August Francke. Schärfere Formen nahm der Streit erst seit 1721 an; beide Parteien wandten sich, unter Mifsachtung der akademischen Selbstverwaltung, an die Regierung, zunächst Wolff, dann auch seine Gegner, welchen es gelang, von Friedrich Wilhelm I. (1713—1740) durch Vermittlung eines Günstlings, des bekannten Gundling, am 8. November 1723 eine Kabinettsorder

zu erwirken, durch welche Wolff, weil seine Lehren den im göttlichen Wort geoffenbarten Wahrheiten zuwiderliefen, seiner Professur entsetzt wurde, zugleich mit dem Befehle, „daſs er binnen 48 Stunden nach Empfang dieser Order die Stadt Halle und alle unsre übrige Königliche Lande bei Strafe des Stranges räumen soll“. Noch am selben Tage verlieſs Wolff das preuſsische Gebiet, gefolgt von vielen, die ihn zum Abschied noch einmal sehen wollten, und richtete seine Absicht auf Marburg, wohin schon vorher ein noch nicht abgelehnter Ruf an ihn ergangen war. In Kassel beruhigte ihn der Landgraf Karl über seine Befürchtungen, auch in Marburg Anfeindungen zu erfahren, welche denn auch dort in der Folge, und nicht bloſs von seiten der Marburger Theologen, nicht ausblieben. Siebzehn Jahre (1723—1740) lehrte er in Marburg, indem er sich besonders der Ausarbeitung seines Systems in umfangreichen und weitschweifigen lateinischen Werken widmete. Gegen Ende der Regierung des Soldatenkönigs schlug auch in Berlin der Wind um, Wolff fing wieder an, sich der zunehmenden Gunst des Hofes zu erfreuen, und so war die Stimmung nicht unvorbereitet, als Friedrich der Groſse 1740 durch eine seiner ersten Regierungshandlungen Wolff mit allen Ehren in seine Hallesche Professur wieder einsetzte. Er wurde in Halle unter den gröſsten Auszeichnungen empfangen, wurde im weiteren Verlaufe sogar geadelt und in den Reichsfreiherrenstand erhoben, muſste aber zu seinem Kummer sehen, wie seine Vorlesungen nicht mehr die alte Zugkraft bewährten, und verbrachte seine letzten Jahre in miſsmutiger Stimmung, bis er, 75 Jahre alt, am 9. April 1754 starb.

Unter Wolffs deutschen Schriften sind die drei wichtigsten: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntnis der Wahrheit“ (1712), „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“ (1719) und „Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit“ (1720). Unter seinen lateinischen Schriften sind hervorzuheben: *Philosophia rationalis sive logica* (1728), *Philosophia prima sive Ontologia* (1730), *Cosmologia generalis* (1731), *Psycho-*

logia empirica (1732), *Psychologia rationalis* (1734), *Theologia naturalis* (1736—1737), *Philosophia practica universalis* (1738—1739), *Jus naturae* (8 Bände, 1740 fg.), *Jus gentium* (1750), *Philosophia moralis sive ethica* (4 Bände, 1750) und *Oeconomica* (1750).

Wolff definiert die Philosophie als die Wissenschaft von dem Möglichen als solchem *(scientia possibilium quatenus esse possunt)*, möglich aber ist nach ihm alles, was keinen Widerspruch in sich trägt. Er nimmt somit nicht nur den ganzen Kreis alles Wirklichen, sondern auch den viel weiteren des Möglichen für die Philosophie in Anspruch, hat denn auch alle Teile der Philosophie mit Ausnahme der Ästhetik, welche sein Schüler Baumgarten (*Aesthetica*, 1750—1758) ausführte, selbst bearbeitet. In der Weise des Aristoteles teilt er die Philosophie ein in die theoretische Philosophie, von Wolff selbst Metaphysik genannt, welche die Ontologie, Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie befaſst, und in die praktische Philosophie, welche, je nachdem sie das Verhalten des Einzelnen, sodann das in der Familie und im Staate behandelt, sich in Ethik, Ökonomik und Politik gliedert. Mit Aristoteles setzt er die Logik als eine Propädeutik der Philosophie voran.

In der Logik ist für Wolff ähnlich wie für Aristoteles das oberste Prinzip der Satz des Widerspruchs, und wenn Leibniz neben diesem für die tatsächlichen Wahrheiten den Satz vom zureichenden Grunde bestehen läſst, so weiſs Wolff auch diesen mittels eines einfachen Kunstgriffes auf den Satz des Widerspruchs zurückzuführen. Gälte nämlich der Satz vom Grunde nicht, so könnte auch aus nichts ein Etwas entstehen, welches nach Wolff ein Widerspruch sein würde; will man aber diese Wolffsche Argumentation gelten lassen, so würde sie doch nur fordern, daſs jedem Etwas irgendein anderes Etwas als Grund vorhergeht, aber in keiner Weise über die Beschaffenheit dieses vorhergehenden Etwas einen Aufschluſs geben. In der Tat sieht sich denn auch Wolff genötigt, bei seinem apriorischen, deduktiven, der Mathematik entlehnten Verfahren, welches alle Wahrheiten aus der Analysis der Begriffe ableiten möchte, auf Schritt und Tritt die

Erfahrung zu Hilfe zu rufen und so seiner rationalen, aus reiner Vernunft entwickelten Kosmologie, Psychologie, Theologie und Ethik einen entsprechenden empirischen Teil gegenüberzustellen, wiewohl er nur die erstere Erkenntnisart für klar und deutlich, die letztere aber für dunkel und verworren erklärt.

Die Ontologie, der selbständigste Teil des Wolffschen Systems, behandelt das Seiende als solches (τὸ ὂν ᾗ ὄν, wie schon Aristoteles sagte) und hat es vor allem mit den Begriffen des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen zu tun. Möglich ist, wie schon bemerkt, alles, was keinen Widerspruch enthält, notwendig dasjenige, dessen kontradiktorisches Gegenteil einen Widerspruch enthält. Zwischen beiden steht das Wirkliche oder, wie Wolff sagt, das Zufällige, d. h. dasjenige, von dem auch das kontradiktorische Gegenteil ohne Widerspruch denkbar ist. Es wird zum Hypothetisch-Notwendigen, wenn ein Etwas vorhanden ist, vermöge dessen jenes kontradiktorische Gegenteil nicht mehr ohne Widerspruch denkbar ist, und dieses Etwas heifst der Grund *(ratio)* oder die Ursache *(causa).* Den Unterschied zwischen Erkenntnisgrund und Realgrund erkennt Wolff an, ohne ihn doch im Verlaufe durchzuführen. Diese Nichtbeachtung tritt schon darin hervor, dafs Wolff den Grund *(ratio)* für das Wesen des Dinges erklärt, aus welchem sich auch die aus der Erfahrung geschöpften Eigenschaften desselben entwickeln lassen. Den Raum erklärt Wolff für die Ordnung der Dinge neben einander, der Ort ist die Stelle, welche jedes Ding in dieser Ordnung einnimmt, und die Bewegung besteht in der Veränderung dieses Ortes. Die Zeit ist entsprechend die Ordnung der Dinge nach einander. Beide, Raum und Zeit, erklärt Wolff mit Leibniz für blofse Bestimmungen, welche den Dingen anhaften, ohne zu sehen, dafs dann, wenn ich die Dinge wegnehme, auch der Raum wegfallen müfste.

In der rationalen Kosmologie behandelt Wolff die Gesamtheit der körperlichen Dinge. Alle Körper sind zusammengesetzt, das Zusammengesetzte aber besteht aus dem Einfachen, und dieses Einfache mufs ohne Teile, kann somit

nicht mehr körperlich sein. Diese unteilbaren und folglich punktuellen Wesen nannte Leibniz Monaden, Wolff zieht es vor, sie *atomi naturae* zu nennen, da sie nicht nur die Kraft, eine Welt vorzustellen und die Kraft des Wollens, sondern aufser diesen noch andere, nicht näher bestimmbare Kräfte besitzen, aus deren Summierung alle Kraftwirkungen in der Natur hervorgehen. Hier zeigt sich ein entschiedener Fortschritt über Leibniz hinaus. Leibniz hatte in der Monade die innere Kraft des Erkennens und Wollens von den Kraftwirkungen nach aufsen unterschieden, hatte beide auseinandergerissen und konnte daher ihre Zusammenstimmung nur durch die Fiktion der prästabilierten Harmonie erklären. Wolff verlegt in seine Atome sowohl die Kräfte des Erkennens und Wollens als auch die Kräfte, Veränderungen in der äufseren Natur hervorzubringen, ohne doch noch zu erkennen, dafs alle Kräfte der Natur im wesentlichen dasselbe sind, was wir als Willenskraft in uns empfinden, ein Schritt, welchen zu tun erst Schopenhauer vorbehalten blieb. Willenskräfte und Naturkräfte werden von Leibniz parallelisiert, von Wolff koordiniert, von Schopenhauer identifiziert.

In der Psychologie erkennt Wolff mit Leibniz an, dafs es im Universum nichts anderes gibt als ausdehnungslose, punktuelle Seelen, welche als solche unverweslich, aber nur als die vernunftbegabten menschlichen Geister unsterblich sind. Die Sinne liefern uns verworrene, der Verstand klare Vorstellungen, die Vernunft ist das deduktive, aus dem angeborenen Prinzip des Widerspruchs alle Wahrheiten ableitende Vermögen des Schliefsens. Die Seele hat, wie bei Leibniz, die Tendenz zu immer vollkommeneren Vorstellungen. Die Erkenntnis einer zu erstrebenden Vollkommenheit heifst Lust, die Erkenntnis einer Unvollkommenheit Unlust, aus beiden soll nach Wolff das Vermögen des Begehrens entspringen. Der Wille ist unfrei, sofern er immer das befolgen mufs, was die Vorstellung als begehrenswert, als die Vollkommenheit und somit die Glückseligkeit befördernd erkennt, er ist frei, sofern der Verstand unter verschiedenen Möglichkeiten sich willkürlich für das entscheiden kann, was er für das Erspriefslichste erachtet. — Für das Verhältnis

zwischen Leib und Seele verwirft Wolff den *influxus physicus* ebenso wie den Occasionalismus und entscheidet sich notgedrungen für die prästabilierte Harmonie, welche jedoch nicht auf dem Willen Gottes allein, sondern auf dem Zusammenhang des Weltganzen beruhen soll, wodurch Wolff der Klippe der Prädestination entgehen zu können glaubt.

Die natürliche Theologie erweist das Dasein Gottes mittels des kosmologischen Arguments *e contingentia mundi*, aus der Zufälligkeit der Welt, welche als zufällig in Gott ihren zureichenden Grund hat. Für weniger sicher hält Wolff den ontologischen Beweis, wiewohl er an Gott als dem allervollkommensten Wesen und an der Realität als einer Eigenschaft Gottes festhält. Auch dem physiko-theologischen Argument schreibt er keine sonderliche Beweiskraft zu, verweilt aber mit Vorliebe bei Betrachtung der zweckmäfsigen Anordnung der Welt, wobei er, wie schon Sokrates, nachzuweisen sucht, wie alles weise eingerichtet ist für die Zwecke und Bedürfnisse des Menschen, in welchem er den eigentlichen Endzweck der ganzen Schöpfung erblickt; denn Gott hat die Welt erschaffen, um als Gott von den Menschen erkannt und verehrt zu werden.

In der Ethik, an welche Wolff in aristotelischer Weise die Ökonomik und Politik angliedert, ist das oberste Prinzip das Streben nach Vollkommenheit; wir sollen so handeln, dafs dadurch unsere eigene Vollkommenheit und die unserer Mitmenschen möglichst gefördert werde, und alles vermeiden, was einer solchen Förderung hinderlich sein kann. Ein Wesen aber, mag es sich um das Leben des Einzelnen oder in der Familie und im Staate handeln, ist um so vollkommener, je mehr es den in seiner Natur liegenden Gesetzen entspricht. Daher besteht, ähnlich wie bei den Stoikern, die höchste Aufgabe darin, der Natur gemäfs zu leben. Worin aber das naturgemäfse Leben bestehe, sagt uns die Vernunft, welche somit als oberste Richterin darüber entscheidet, was gut und was böse ist. Nicht in Befriedigung der Begierden, sondern in dem durch naturgemäfses Leben stetigen Fortschreiten zur Vollkommenheit besteht die höchsterreichbare Glückseligkeit, die wahre *beatitudo philosophica*.

7. Die deutsche Philosophie nach Wolff.

Während in Frankreich die Philosophie, wie oben gezeigt, unter dem Einflusse der durch Voltaire und andere importierten und verbreiteten Newtonschen Naturlehre nebst Lockeschen Psychologie mehr und mehr einem der grofsen Revolution von 1789 vorarbeitenden Materialismus, verbunden mit einer auf den Egoismus gegründeten Ethik, zutrieb, und gleichzeitig in England die aus Lockes Empirismus entwickelten skeptischen und antitheologischen Tendenzen eines David Hume von Thomas Reid und andern schottischen Philosophen durch eine lahme Berufung auf den gesunden Menschenverstand *(common sense)* zu bekämpfen versucht wurden, entwickelte sich in Deutschland auf Grund der Leibniz-Wolffschen Lehren eine, weite Verbreitung findende, wesentlich in Gemütsbedürfnissen wurzelnde und im übrigen nicht eben in die Tiefe gehende Popularphilosophie, welche, unabhängig und abseits von dem historischen Christentum, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele aus blofser Vernunft zu begründen suchte, in der Naturbetrachtung die Zweckmäfsigkeit aller Einrichtungen des Schöpfers, vorwiegend mit Rücksicht auf die Zwecke des Menschen, verfolgte und in der Ethik die durch vernünftiges Leben anzustrebende Vollkommenheit und durch sie bedingte Glückseligkeit in den Vordergrund aller Betrachtungen stellte. Es mag genügen, die hervorragendsten Stimmführer dieser gewöhnlich als „die deutsche Aufklärung“ bezeichneten, mehr kulturgeschichtlich als philosophisch bedeutenden Bewegung in der Kürze zu charakterisieren.

1. Reimarus.

Hermann Samuel Reimarus, geboren zu Hamburg 1694, studierte in Jena und lehrte darauf in Wittenberg, Wismar und seit 1728 als Professor des Hebräischen und der Mathematik zu Hamburg, wo er 1768 starb. Als überzeugter Anhänger der Leibniz-Wolffschen Philosophie ist er von dem Gedanken erfüllt, dafs die Welt als das vollkommenste Kunstwerk aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist; überall, wie namentlich in seiner Schrift „Allgemeine

Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich die Kunsttriebe“ (Hamburg 1762), verfolgt er die Zweckmäfsigkeit der Natureinrichtungen, ohne dafs er in den zu jener Zeit so häufigen Fehler verfällt, alle Anstalten des Schöpfers auf die Bedürfnisse und die besonderen Zwecke des Menschen zu beziehen. Die Schöpfung selbst ist das gröfste aller Wunder, und die Annahme anderer Wunder würde mit der Weisheit und Allmacht Gottes im Widerspruch stehen. Auf diesem Standpunkte wird Reimarus zum schärfsten Gegner der historischen, im Alten und Neuen Testament überlieferten Religion und ihres Wunderglaubens. Viele Jahre verwendete er an die Ausarbeitung seiner „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“, welche er nur seinen vertrauten Freunden mitteilte, und aus der Lessing seit 1774 eine Anzahl von Bruchstücken anonym unter dem Vorgeben, sie auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel entdeckt zu haben, als die grofses Aufsehen erregenden und den Streit mit dem Hamburger Pastor Götze veranlassenden „Wolfenbüttler Fragmente“ herausgab.

Reimarus behandelt die Religion des Alten und Neuen Testaments als ein Gewebe von Irrtum und Trug; die alttestamentlichen Helden seien nicht geeignet, als sittliche Vorbilder zu dienen, im mosaischen Gesetze würden die sittlichen Vorschriften durch das Zeremoniell erstickt, und die messianischen Weissagungen der Propheten seien blofse Träumereien. Den sittlichen Vorschriften Jesu versagt Reimarus seine Anerkennung nicht, ist aber der Meinung, dafs der Stifter des Christentums dem Volke allerlei Wunder vorgetäuscht habe und schliefslich als Urheber einer mifsglückten politischen Revolution hingerichtet worden sei; die Jünger hätten dann seinen Leichnam gestohlen und den Glauben an seine Auferstehung verbreitet. Der Apostel Paulus sei durch seine Lehren von der Erbsünde und dem Versöhnungstode Christi der Urheber eines dogmatischen Systems geworden, welches mit den Vernunftwahrheiten in Widerspruch stehe, und dasselbe gelte von dem nicht einmal durch das Neue Testament bezeugten und erst in der Folge in Gang gebrachten Dogma der Trinität. Die Welt sei, wie Leibniz und Wolff gezeigt hätten, das unübertreffliche Werk der göttlichen Weis-

heit und bedürfe nicht einer zeitweiligen Nachhilfe durch Wunder und übernatürliche Offenbarungen.

2. Mendelssohn.

Moses Mendelssohn, geboren 1729 zu Dessau von jüdischen Eltern, von kränklicher Konstitution, kam im Alter von 15 Jahren nach Berlin, war zunächst Hauslehrer, dann Buchhalter im Hause des jüdischen Seidenfabrikanten Bernhard und zuletzt Geschäftsteilnehmer dieses Hauses, als welcher er 1786 zu Berlin starb. Als milder und edler Charakter allgemein geschätzt, lebte er in Freundschaft mit Lessing und Nicolai und verfafste eine Reihe philosophischer, mehr durch Klarheit und Anmut als durch Tiefe sich auszeichnender Schriften, unter denen sein „Phaedon“ (1767) und seine „Morgenstunden“ (1785) die bemerkenswertesten sind.

Als ein selbständiger Anhänger der durch Maimonides und Spinoza modifizierten Leibniz-Wolffschen Philosophie führte er für das Dasein Gottes, welches er für ebenso erweisbar hielt wie die Sätze der Mathematik, den ontologischen und kosmologischen Beweis, indem er daneben in einer an Berkeley erinnernden Weise das Dasein des göttlichen Geistes als des die objektive Welt der Vorstellung tragenden Subjekts für gesichert erachtete, wiewohl er andererseits die Überzeugung von der Realität der Aufsenwelt auf die Übereinstimmung in den Vorstellungen der verschiedenen Menschen gründete, ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ’ εἶναί φαμεν, wie Aristoteles sagen würde. In seinem der gleichnamigen platonischen Schrift nachgebildeten „Phaedon“ beweist er die Unsterblichkeit der Seele aus deren einfacher Natur und aus dem von Gott in sie gelegten und während des irdischen Lebens nur teilweise ihr Ziel erreichenden Streben nach Vollkommenheit. Den Grundtrieb der menschlichen Natur sieht er in diesem Streben nach Vollkommenheit, ähnlich wie später Schiller in seinem bekannten Epigramm:

Suchst du das Höchste, das Gröfste? Die Pflanze kann es dich lehren;
Was sie willenlos ist, sei du es wollend — das ist’s!

wobei jedoch Mendelssohn in dieses Streben nach Vollkommenheit leichter Hand das nach der Vollkommenheit unserer Mit-

menschen einschliefst und so zu dem Grundsatze seiner Ethik gelangt: „Mache deinen und deines Nächsten inneren und äufseren Zustand, in gehöriger Proportion, so vollkommen als du kannst.“

Nach dem Vorgange von Sulzer (1751) und Tetens (1777) hat Mendelssohn in seinen „Morgenstunden“ (1785) den für jenes gefühlsselige Zeitalter charakteristischen und für die weitere Folge bedeutsamen Schritt getan, zwischen die beiden seit Aristoteles* üblichen Seelenvermögen des Erkennens und des Begehrens als ein drittes das Vermögen des Gefühls oder, wie er sagt, das Billigungsvermögen einzuschieben. Bei der Einheit des Seelenlebens hat die Frage, ob es für die deskriptive Psychologie, welche sich nur an die Tatsachen des Seelenlebens zu halten hat, zweckmäfsiger ist, zwei oder drei Seelenvermögen zu unterscheiden, zunächst nur eine didaktische Bedeutung, kann aber weiter nicht umhin, auf die richtige Auffassung der psychischen Phänomene von Einflufs zu werden, und in diesem Sinne dürfte es zweckmäfsig sein, jene seit Mendelssohn übliche Dreiteilung wieder aufzugeben und in der ganzen Welt der Gefühle nichts anderes zu sehen als ein mehr und mehr sich steigerndes Interesse des Willens an den vom Intellekt ihm dargebotenen Vorstellungen. Wie aus einem Feuer mancherlei Funken aussprühen, von denen die meisten in der Luft erlöschen ohne zu zünden, so liefert uns der Intellekt fort und fort zahlreiche Vorstellungen, welche verfliegen, ohne den Willen zu erregen. Die erste Spur einer Teilnahme des Willens an der Welt der Vorstellungen ist die Aufmerksamkeit: das Sehen wird zu einem Blicken, das Hören zum Horchen, das Fühlen zum Betasten. Ist die Vorstellung für die Zwecke des Willens von Bedeutung, so steigert sich diese Aufmerksamkeit zum Interesse, welches entweder ein Wohlgefallen, wenn der Gegenstand den Zwecken des Willens günstig, oder im entgegengesetzten Falle ein Mifsfallen heifst.

---

* Vgl. Aristoteles, De anima II, 2, 413 b 23: ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία. „Denn wo Wahrnehmung ist, da ist auch Lust und Schmerz, wo aber diese sind, da ist notwendigerweise auch Begehren.“

Während weiter das Interesse zum Wunsch, zu Absichten, zu Vorsätzen, zu Entschlüssen sich verdichtet und diese, immer noch widerruflich, endlich zur Tat als der nicht mehr widerruflichen und allein ernstgemeinten Äufserung des Willens werden, so wird dieser zentrale Prozefs auf beiden Seiten begleitet und umspielt von den Gefühlen einerseits des Wohlgefallens, der Neigung, Liebe, Hoffnung, Sehnsucht usw., andererseits des Mifsfallens, der Abneigung, des Hasses, der Furcht, Angst, Bangigkeit, des Schreckens, Grauens usw., welche samt und sonders nichts anderes sind als die den Willen auf seinem Wege zur Tat begleitenden und antreibenden Regungen, welche mit jenen zentralen Faktoren untrennbar verbunden sind und zu ihnen als den aktiven Willenskräften deren passive Ergänzung bilden. Ist aber die Tat vollbracht, so stellen sich als ihre Folgen einerseits Freude, Befriedigung, Jubel, Dankbarkeit und Stolz, andererseits Trauer, Ärger, Kummer, Reue, Scham und Rachsucht ein, und alle diese der Tat vorhergehenden und nachfolgenden Gefühle sind nur mannigfache, in den Vorstellungen sich widerspiegelnde Regungen des einen Zentralvermögens, des das ganze psychische Leben des Menschen beherrschenden Willens.

3. Nicolai.

Als besonders charakteristischer Typus jener bildungsdurstigen, überall in die Breite und nirgendwo recht in die Tiefe gehenden Zeit mag auch der Buchhändler Christoph Friedrich Nicolai, geboren zu Berlin 1733 und, nach einer überaus regen literarischen Tätigkeit, gestorben ebendaselbst 1811, eine kurze Erwähnung finden. Seit 1754 mit Mendelssohn und Lessing befreundet, führte er namentlich in seiner „Allgemeinen deutschen Bibliothek“ (1765—1791, 106 Bände) einen erbitterten Kampf für die Beförderung der Aufklärung und gegen die Mächte des Aberglaubens oder was er dafür hielt, verstieg sich dabei aber zu Angriffen gegen die Koryphäen der deutschen Literatur („Freuden des jungen Werther“, 1775, u. a.), welche nicht unerwidert blieben und ihm in den „Xenien“ (1797) sowie besonders in der „Walpurgisnacht“ als

dem Proktophantasmisten und dem neugierigen Reisenden ein wenig beneidenswertes Denkmal stifteten.

4. Lessing.

Gotthold Ephraim Lessing wurde geboren am 22. Januar 1729 zu Kamenz in der sächsischen Lausitz als Sohn eines Predigers und als einer von zwölf Geschwistern. Die hierdurch bedingte eingeschränkte Glückslage machte sich bei Lessing sein ganzes Leben durch bemerkbar, und es ist zu bewundern, wie er die durch diese äufseren Verhältnisse in zweifacher Weise gefährdete Freiheit des Geistes sich zu erhalten gewufst hat, indem er einerseits dem Mangel an Subsistenzmitteln mit eisernem Fleifse durch Übernahme von Übersetzungen, Korrekturen, Kritiken, Zeitungsartikeln usw. abzuhelfen und selbst unbedeutenden Fronarbeiten den Stempel seines Genius aufzudrücken wufste, während er andererseits den Vorurteilen seines Zeitalters durch seine „Rettungen", seine Angriffe gegen Männer wie Lange, Gottsched, Klotz und Götze mit einer Kühnheit entgegentrat, welche um so höher zu schätzen ist, je mehr er sich dadurch sein ganzes Leben lang in unaufhörliche Kämpfe und Schwierigkeiten verwickelte. Seinen ersten Unterricht erhielt er vom Vater und in der Kamenzer Stadtschule, hatte dann von 1741 bis 1746 eine Freistelle auf der Fürstenschule zu St. Afra in Meifsen inne, wo er eine für das ganze Leben fortwirkende Liebe für das klassische Altertum fafste und den Grund zu seiner Belesenheit in Schriftstellern wie Theophrast, Plautus, Terenz usw. legte. Er bezog sodann 1746 die Universität Leipzig, um, unterstützt durch ein Stipendium, Theologie zu studieren, daneben aber, in der richtigen Erkenntnis, dafs die Bücher ihn zwar zum Gelehrten, nicht aber zum Menschen machen würden, für seine gesellige Bildung durch Fechten, Tanzen und Verkehr mit der Neuberschen Schauspielgesellschaft Sorge zu tragen nicht versäumte. Der Zusammenbruch dieser Gesellschaft und die von Lessing gutherzig und leichtsinnig übernommene Bürgschaft für einige ihrer Mitglieder nötigte ihn, 1748 Leipzig zu verlassen, sich zur Fortsetzung seiner Studien nach Wittenberg zu wenden und, als er auch dort vor seinen Gläubigern keine Ruhe hatte,

sich 1748 völlig mittellos nach Berlin zu begeben. Hier fristete er seinen Unterhalt durch allerlei literarische Arbeiten, namentlich in Gemeinschaft mit Mylius, und trat auch mit Voltaire in Verbindung, mit welchem er jedoch bald darauf zerfiel, weil er die Korrektur eines Voltaireschen Manuskripts wieder abzuliefern unterlassen hatte. Nach Wittenberg 1751 zurückgekehrt, wurde er dort, da er schon lange das Studium der Theologie mit dem der Medizin vertauscht hatte, zum Magister in der medizinischen Fakultät promoviert und kehrte 1752 nach Berlin zurück.

Hier nahm er in Verbindung mit Mylius und, nach dessen früh erfolgten Tode, mit den neugewonnenen Freunden Mendelssohn und Nicolai seine mannigfaltigen literarischen Pläne und Arbeiten wieder auf, welche — durch eine Rückkehr nach Leipzig und ein durch den Ausbruch des Siebenjährigen Krieges verunglücktes Reiseunternehmen von 1755 bis 1758 unterbrochen — die Neigungen Lessings dem französischen Drama mehr und mehr entfremdeten und auf Shakespeare hinlenkten, und diese für die deutsche Literatur epochemachende Wendung fand ihre praktische Betätigung schon in der 1755 erschienenen „Miſs Sara Sampson“ und ihre theoretische Rechtfertigung in Auslassungen, wie sie in den „Briefen die deutsche Literatur betreffend“ namentlich der berühmte, 1759 verfaſste siebzehnte Brief enthielt. Die Aussicht, nicht nur sich selbst zu unterhalten, sondern auch seine Familie reichlicher, als er es bis dahin vermocht hatte, zu unterstützen, führte ihn 1760 als Sekretär des Generals von Tauenzien nach Breslau, wo er, mit mancherlei militärischen und bürgerlichen Geschäften belastet, doch noch Zeit genug fand, den Spinoza zu studieren sowie auch seine wertvollsten Geistesschöpfungen vorzubereiten, so daſs er, nach seiner 1765 erfolgten Rückkehr nach Berlin, 1766 den „Laokoon“ und 1767 die „Minna von Barnhelm“ veröffentlichen konnte. Hatte er im ersteren mit sicherer Hand die Grenzen zwischen der Malerei und Poesie gezogen und an Beispielen gezeigt, wie die Poesie in der Naturbeschreibung mit den bildenden Künsten nur wetteifern kann, wenn sie deren Nebeneinander in ein Nacheinander zu verwandeln versteht, so stellte er in „Minna von Barnhelm“ das Muster eines

11*

deutschen Lustspiels auf, welches, aus unmittelbarer Anschauung geschöpft, noch heute unübertroffen dasteht und so fesselnd wirkt, als wäre es gestern geschrieben.

Die Errichtung eines Nationaltheaters führte ihn als Dramaturgen der neuen Bühne nach Hamburg, und wenn dieselbe auch schon ein Jahr darauf zusammenbrach, so hat sie doch als unvergängliches Denkmal ihrer kurzlebigen Existenz Lessings „Hamburger Dramaturgie“ veranlafst, in welcher er neben der Besprechung ephemerer Stücke und Schauspieler die Richtlinien für das deutsche Drama der Zukunft verzeichnete. Die Aussicht, endlich eine gesicherte, wenn auch bescheidene Lebensstellung zu gewinnen, veranlafste ihn, 1770 das Amt eines Bibliothekars an der Wolfenbüttler Bibliothek zu übernehmen, aus deren Schätzen er in den folgenden Jahren Verschiedenes veröffentlichte, daneben aber, als habe er sie dort gefunden, 1774, 1777 und 1778 anonym die Fragmente aus dem obenerwähnten Werke des Samuel Reimarus bekannt machte, an welche sich sein Streit mit dem Hamburger Pastor Götze knüpfte. Schon 1772 war es Lessing möglich geworden, sein seit Jahren vorbereitetes grofses Trauerspiel „Emilia Galotti“ zum Abschlusse zu bringen, welches, ähnlich wie die „Minna“ für das deutsche Lustspiel, so, wenn auch nicht in demselben Grade, besonders in technischer Hinsicht für die deutsche Tragödie vorbildlich geworden ist. Nach Unterbrechung seines Wolfenbüttler Aufenthalts durch eine 1775—1776 unternommene Reise nach Wien und Italien war es ihm endlich möglich, die ihm geistig verwandte und schon lange verlobte Witwe Eva König aus Hamburg als Gattin heimzuführen. Schon nach zwei Jahren wurde das Glück dieser Ehe durch den Tod der Gattin und des neugeborenen Sohnes abgebrochen, und Lessing verbrachte, wieder vereinsamt, die drei letzten Jahre seines Lebens vorwiegend mit religiösen und philosophischen Studien, als deren wichtigste Frucht zwei Werke hervorgingen, das in lebendigster und daher auch für alle Zukunft wirksamer Weise die religiöse Toleranz predigende Drama „Nathan der Weise“ und die Lessings geschichtsphilosophische Anschauungen enthaltende „Erziehung des Menschengeschlechts“. Er starb, schon länger an Atmungs-

beschwerden leidend, noch nicht 52 Jahre alt, bei einem Besuche zu Braunschweig am 15. Februar 1781.

Lessings Verdienste um die deutsche Sprache und Literatur sind so allgemein bekannt und anerkannt, dafs es genügen mag, hier nur kurz darauf hinzuweisen. In der Herrschaft über die deutsche Sprache ist er einer der vier grofsen Stilisten, welche allen andern voranleuchten und als welche wir Luther, Lessing, Goethe und Schopenhauer bezeichnen möchten. Als Kunstkritiker hat Lessing die Grenzen zwischen Philosophie und Poesie gemeinsam mit Mendelssohn in seiner Schrift über Pope, die zwischen den bildenden und redenden Künsten in seinem schon oben erwähnten „Laokoon“ scharf und klar gezogen. In seinen Literaturbriefen und in der „Hamburger Dramaturgie“ hat er uns von der Herrschaft des französischen, nach konventionellen Regeln arbeitenden Dramas befreit und als einer der ersten auf Shakespeares Dramen als eine unerschöpfliche Quelle naturwahrer Menschentypen hingewiesen; und so hat er nicht nur den Boden der deutschen Poesie von ungesunden, naturwidrigen Wucherungen befreit, sondern auch auf dem so gereinigten Boden in seiner „Minna“, seiner „Emilia Galotti“ die ersten gesunden Pflanzen gezogen, an welche sich weiterhin die grofsen dramatischen Schöpfungen Goethes und Schillers anschlossen.

Weniger tiefgreifend ist sein Einflufs auf dem Gebiete der Philosophie und der Religion geworden. Auch hier betätigte er sich mehr als Kritiker, weniger als Systematiker. Überall hat er es mit einem Einzelnen, konkret Gegebenen zu tun, welches er mit Geist und Leben, mit Scharfsinn und Witz analysiert, aber das Streben nach einem systematischen, alle einzelnen Resultate zu einem grofsen Zusammenhang verknüpfenden Ganzen tritt weniger deutlich hervor; auch hier war ihm die Tätigkeit des Forschens wichtiger als die Zusammenfassung des Erforschten zu einer einheitlichen, in sich gegliederten philosophischen Weltanschauung, nach welcher von jeher die Sehnsucht jedes echten Philosophen gestanden hat. Hieraus entspringt auch die edle Duldung, welche er auch entgegengesetzten, mit einander unverträglichen Ansichten zugesteht, von denen doch immer nur eine die wahre

sein kann. In seinem „Nathan dem Weisen“, diesem Evangelium der religiösen Toleranz, heiſst es III, 1:

„Doch so viel tröstender
War mir die Lehre, daſs Ergebenheit
In Gott von unserm Wähnen über Gott
So ganz und gar nicht abhängt.“ —

So sehr man auch dem in diesen Worten liegenden Hinweis auf das praktische Verhalten als das allein Wesentliche zustimmen mag, so wird doch ein philosophischer Kopf, welcher von dem Durste nach Wahrheit beseelt oder, wenn man will, besessen ist, sich nicht leichthin dabei beruhigen, daſs über das tiefste Geheimnis der Dinge uns nicht mehr als ein bloſses Wähnen möglich sein soll. Noch stärker drückt sich Lessing in den vielbesprochenen, aber mit Unrecht vielbewunderten Worten aus: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“ (Theologische Streitschriften, Eine Duplik I, 1778.) Die Wahrheit ist der Zweck, die Forschung nach der Wahrheit ist das Mittel, um diesen Zweck zu erreichen. Es ist unlogisch, das Mittel zu wollen, wenn man nicht auch den Zweck will, und es ist töricht, ein Mittel in Gang zu bringen, wenn man nicht an die Möglichkeit glaubt, den Zweck zu erreichen. Man sucht, um zu finden, und wenn man gefunden hat, so hört man auf zu suchen. Die philosophische Forschung ist kein bloſser Sport, kein bloſser Tummelplatz für geistige Gymnastik, sondern sie ist das heiſse und heilige Bemühen, ein Licht in das Dunkel dieses Daseins zu bringen, und der Verlauf der Geschichte der Philosophie legt Zeugnis dafür ab, daſs dieses Bemühen kein vergebliches gewesen ist. Lessing ist in der Vorhalle der Philosophie stehen geblieben und daher auch über den Gegensatz zwischen seinen beiden wichtigsten Vorgängern und Lehrern, zwischen Leibniz, den er schon in Leipzig 1746—1748 kennen lernte, und Spinoza, den er in Breslau 1760—1765 eifrig studierte, nicht zur vollen Klarheit durchgedrungen. Von Leibniz hat er die individua-

listische, von Spinoza die pantheistische Neigung übernommen, ohne beide in rechten Einklang bringen zu können.

Wie für Leibniz ist auch für Lessing Gott das allervollkommenste Wesen; er schafft aus sich alle Vollkommenheiten als seinen Sohn, und die Harmonie Gottes mit diesem Sohne ist der Geist, wobei der Begriff vom Sohne Gottes zu dem der Welt als dem Inbegriff aller göttlichen Vollkommenheiten hinüberschwankt. Die Welt besteht wie bei Leibniz aus Monaden, aus einfachen, unteilbaren Wesen, welche sich gegenseitig einschränken; aber diese Seelenmonaden bestehen nicht wie bei Leibniz aufserhalb der göttlichen Monade, sondern werden von seiner Vollkommenheit als Teilvollkommenheiten umfafst, worin eine Annäherung an den Pantheismus des Spinoza deutlich hervortritt. Jede Seele hat ihre individuelle Vollkommenheit, und ihre Aufgabe besteht darin, dieser individuellen Vollkommenheit gemäfs zu handeln. Sie ist dabei durch den kausalen Zusammenhang notwendig bestimmt: mit Spinoza hält Lessing am Determinismus fest und legt auf die Freiheit des Willens keinen Wert. Die Verwirklichung ihrer individuellen Vollkommenheit ist für die Seele innerhalb des irdischen Lebens unerreichbar, und hier zieht Lessing eine Konsequenz, welche aus der leibnizischen Vorstellung von der Ewigkeit der Monaden für ihn hervorging, indem er eine immer aufs neue wiederkehrende Verkörperung der Seele, mit andern Worten eine Metempsychose annimmt. „Warum sollte ich nicht“, so ruft er am Schlusse der „Erziehung des Menschengeschlechts“ aus, „so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, dafs es der Mühe wiederzukommen etwa nicht lohnet? Darum nicht? — Oder weil ich es vergesse, dafs ich schon dagewesen? Wohl mir, dafs ich das vergesse. Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des Gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf jetzt vergessen mufs, habe ich denn das auf ewig vergessen? Oder weil so zuviel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren? — Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?“

In der, wenn auch nur teilweise von Lessing selbst, so doch jedenfalls in seinem Sinne geschriebenen „Erziehung des Menschengeschlechts“ unternimmt Lessing eine Konstruktion der Geschichte des geistigen Lebens der Menschheit, welche, wie so manche spätere, sich mit dem Namen einer „Philosophie der Geschichte“ schmückende Versuche dieser Art, schon darum hinfällig ist, weil dabei nur die westasiatisch-europäische Kultur- und Religionsgeschichte, nicht aber die damals noch unbekannte, heute ihr als ein sehr anders geartetes Gegenstück zur Seite stehende ostasiatische Entwicklung in Betracht gezogen wird, welche, als die Weisheit der Upanishaden und des Vedânta in Indien entsprungen, durch Vermittlung des Buddhismus ihr Licht bis nach Tibet und Hinterindien, China und Japan verbreitet hat, — nicht zu reden von der Kulturentwicklung auf andern Planeten und von der Zukunft unseres eigenen Sonnensystems, in welcher nach Zusammensturz der Massen und Wiederkehr des Kant-Laplaceschen Urnebels aus diesem neue Welten gerinnen, neue Kulturen sich erheben werden, und unsere gegenwärtige Weltperiode mit allen ihren Erscheinungen zu nichts geworden sein wird, nicht aber die ewige philosophische Wahrheit, welche für alle vergangenen und zukünftigen Äonen eine und dieselbe bleibt und als solche aus allem Schutt und Ruin der Welten in verjüngter Gestalt sich immer wieder erheben wird. Was ist dagegen die kurze Spanne Zeit, welche Lessing bei seiner Geschichtskonstruktion überblickt, wenn er nach Analogie des individuellen Lebens auch für die Menschheit, freilich nur die ihm allein bekannte abendländische, eine Zeit der Kindheit, der Jugend und des Mannesalters annimmt, die erstere vertreten durch das Alte Testament mit seinen auf das Erdenleben beschränkten Verheifsungen und Drohungen, die zweite durch das Neue Testament als ein „Elementarbuch“ für die schon gereiftere Jugend, welche, durch iranische und griechische Einflüsse über die Unsterblichkeit belehrt, Glück und Unglück in einem jenseitigen Leben zu Motiven des sittlichen Handelns macht, und die dritte, erst von der Zukunft zu erwartende, in welcher der Mensch nicht aus Hoffnung auf Lohn, aus Furcht vor Strafe das Gute vollbringt, sondern nur darum, weil er es als das

Gute erkennt und will. Dies nennt Lessing die Vernunftreligion, zu welcher die sogenannten Offenbarungsreligionen sich nur als Vorstufen verhalten und schliefslich in ihr aufgehen werden; doch will er die Lichter nicht eher auslöschen, als bis die Sonne aufgeht. Dieser ganzen Geschichtskonstruktion ist entgegenzuhalten, dafs, solange Menschen geboren werden, auch das Wort des Mephistopheles gelten wird, „dafs von der Wiege bis zur Bahre kein Mensch den alten Sauerteig verdaut“. Der alte Sauerteig ist der uns allen angeborene Egoismus, die höchste Aufgabe ist seine Überwindung; diese Aufgabe ist nicht eine im Fortschritte der Generationen allgemein erreichbare, sondern eine individuelle, von jedem einzelnen Menschen im Verlaufe des Lebens und seiner Erfahrungen annäherungsweise zu verwirklichende.

5. Friedrich der Grofse.

Kurz mag hier noch des Mannes gedacht werden, welcher zum ersten Male wieder seit dem Stoiker und Kaiser Mark Aurel der Welt das Schauspiel bot, einen Philosophen auf dem Throne zu sehen. Friedrich der Grofse beklagte es, dafs die Natur aus ihm einen Philosophen und das Schicksal einen König gemacht habe; *le hasard*, sagt er von sich, *voulut qu'un philosophe eût le sceptre des rois,* und in einem andern Gedichte erklärte er: *un coup du sort sur un plus grand théâtre m'a fait monter malgré mes voeux.* Aus Pflichtgefühl liefs er schon seit seinem Aufenthalte in Küstrin die geliebten philosophischen Studien in den Hintergrund treten vor der klar erkannten Notwendigkeit, sich auf seinen Herrscherberuf würdig vorzubereiten. Im Anschlufs an die Ethik der Stoiker bezeichnet er es, Kants kategorischen Imperativ antizipierend, als die höchste Aufgabe des Menschen, seine Pflicht zu erfüllen. Diese Pflichterfüllung forderte er von jedem und so vor allem von sich selbst und hat diesen Grundsatz sein ganzes Leben hindurch in Glück und Unglück fest und treu befolgt. Unter den Maximen, nach welchen er sein Handeln regelte, und durch die er allen seinen Untertanen und so auch uns noch eine Richtschnur vorzeichnete, treten die beiden Forderungen hervor:

1. nichts für wahr anzunehmen als das, wovon man sich klar überzeugt hat, und
2. nach dem, was uns zur klaren Überzeugung geworden ist, konsequent zu handeln.

In solchen Grundsätzen und deren praktischer Befolgung liegt das Beste, was wir von dem grofsen Preufsenkönig lernen können; im übrigen trägt das Denken des Philosophen von Sanssouci, wie er sich zu nennen liebte, das Gepräge seines Zeitalters und erhebt sich nicht wesentlich über dasselbe. Aus der Wolffschen Schule hervorgegangen, neigte er sich später mehr den Ansichten eines Locke, Voltaire und besonders des Skeptikers Bayle zu, hielt an dem Dasein Gottes fest, konnte sich von der Unsterblichkeit der Seele nicht überzeugen und glaubte in der strengen Erfüllung der Pflicht die wahre Befriedigung des uns angeborenen Egoismus, des *amour-propre*, wie er ihn nannte, nachweisen zu können.

Sein Grundsatz weitgehender Toleranz kommt nicht nur in seinem berühmten Ausspruche: „Hier mufs jeder nach seiner Façon selig werden“, sondern auch durch das tätliche Verhalten während seiner ganzen Regierungszeit zum Ausdruck; er setzte sogleich nach seinem Regierungsantritt den vertriebenen Wolff wieder in sein Lehramt zu Halle ein, zog freie Denker wie Voltaire an seinen Hof, gewährte sogar dem verfolgten La Mettrie eine Zuflucht, und als eines der höchsten und folgenreichsten Verdienste des grofsen Königs und des in seinem Sinne wirkenden Kultusministers von Zedlitz müssen wir es betrachten, dafs unter Friedrichs Regierung Immanuel Kant, der „Alleszermalmer“, in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ althergebrachte und für heilig gehaltene Irrtümer in ihrer Wurzel anzugreifen, von Grund aus zu erschüttern und dadurch eine ganz neue Aera im geistigen Leben der Menschheit heraufzuführen vermochte.

VI. Die Begründung der kritischen Philosophie durch Kant.

1. Allgemeine Vorbemerkungen.

Indem wir, nach langer Wanderung durch die Systeme des Orients und Occidents, der alten und neuen Zeit, endlich zu Kant gelangen, ist uns zumute wie einem Manne, der nach einer langen Reise in fremden Ländern zur Heimat zurückkehrt, in welcher er zwar noch kein fertiges Haus, wohl aber den Boden vorfindet, auf welchem er zuversichtlich ein solches bauen kann, weil dieser Boden ihm gehört und niemand ihn von demselben zu vertreiben vermag. Wie aber jener Reisende nicht mit leeren Händen aus den fernen Ländern zurückkehrt, so haben auch wir auf unserer Weltwanderung manche kostbare Güter uns zu eigen gemacht und verlangen nur nach einem festen Grund und Boden, auf welchem wir mit allen diesen fremden Schätzen uns dauernd einrichten können, um uns ungestört unseres Besitzes zu erfreuen. So haben wir aus Indien die Erkenntnis mitgebracht, dafs die empirische Realität eine blofse *Mâyâ*, eine vorübergehende Illusion ist, und dafs die wahre und bleibende Realität unser Selbst wie auch der ganzen uns umgebenden Welt in unserm eigenen *Âtman* besteht. So fanden wir in Iran einen bleibenden Wert in dem Gedanken eines guten und eines ihm entgegenstehenden bösen Weltprinzips, welche wir nur ihrer mythischen Form zu entkleiden hatten, um unverlierbare Wahrheiten in den Händen zu behalten. Und in der Ideenlehre des Platon erkannten wir eine Wahrheit, welche, wenn sie nicht schon da wäre, noch gefunden werden müfste, wenn wir nicht darauf verzichten wollen, die Welt mit ihren mannigfachen Formen und Gestalten zu begreifen. Weiter entdeckten wir im Christentum unter der Hülle des Mythus vier grofse, für alle Zukunft gültige Wahrheiten, die wir als den Determinismus, den kategorischen Imperativ, die Wiedergeburt und den Monergismus bezeichnet und beschrieben haben. Endlich schöpften wir aus dem *cogito ergo sum* des Descartes die Überzeugung, dafs der Grund und Ausgangs-

punkt aller philosophischen Gewiſsheit das Bewuſstsein ist, und lernten von Berkeley, daſs der Inhalt dieses Bewuſstseins und mit ihm diese ganze uns umgebende Welt nie etwas anderes ist, nie etwas anderes werden kann als das, was er Ideen nannte, mit andern Worten, daſs alles das, was wir Welt nennen, nichts anderes ist als eine Reihe von Vorstellungen in unserm Bewuſstsein.

Alle diese Errungenschaften menschlichen Tiefsinns waren schon vorhanden, ohne daſs sie ihre Wirksamkeit voll entfalten konnten, teils weil sie nur intuitiv und gleichsam im Fluge ergriffen worden waren, teils auch weil ihre Urheber, durch manche Irrtümer gehemmt, sie nur unzulänglich erfaſst und unvollkommen mitgeteilt hatten, besonders aber, weil der ihnen allen zugrunde liegende Gedanke noch nie mit voller Klarheit ausgesprochen und noch viel weniger durch streng wissenschaftliche, jedem Widerspruche gewachsene Beweise gestützt worden war — da schenkte die Natur uns einen philosophischen Genius, dessen Auftreten seit dem Eintritt des Christentums in die Welt als das wichtigste Ereignis im geistigen Leben der Menschheit zu verzeichnen ist, und welcher berufen war, in den religiösen und philosophischen Anschauungen der Völker eine neue Weltepoche heraufzuführen. Kant war es, welcher einerseits mit einer für sein Zeitalter erstaunlichen Kühnheit und mit einer Gründlichkeit ohne Beispiel durch seine Kritik der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie die Leibniz-Wolffsche, aus reiner Vernunft ihre Sätze schöpfende Metaphysik zertrümmerte, während andererseits aus seiner zu diesem Zwecke unternommenen Analysis des Bewuſstseins die festen, durch unwiderlegliche Beweise gestützten Grundlagen einer ganz neuen Metaphysik zutage traten, welche in ihren Resultaten mit den edelsten Gedanken der Vergangenheit zusammentraf, eben dadurch erst deren volles Verständnis ermöglichte und für den Bereich der Erfahrungswissenschaften wie auch für das sittliche und religiöse Bewuſstsein eine wissenschaftlich gesicherte Grundlage schuf. Wir wollen versuchen, die Hauptmomente des Weges, welcher Kant zu seinen groſsen Entdeckungen führte, hier vorausgreifend zu überblicken.

Alles, was wir durch Erfahrung wissen und je dazu lernen

können, ist zu vergleichen, wie Kant sagt, einer kleinen Insel, welche von einem weiten Ozean umgeben ist. Aber der menschliche Geist, sehnsüchtig nach Licht verlangend und eines höheren Ursprunges sich bewufst, hat sich von jeher nicht daran genügen lassen, den Kreis des Erfahrbaren zu erforschen, hat vielmehr in seinem Denken diesen Kreis überschritten, ist transscendent geworden und ist auf diesem Wege zu Gebilden gelangt, welche in keiner Erfahrung gegeben sind. Dieser transscendenten Objekte sind, wie Kant ausführt, namentlich drei, die Seele, das Weltganze und Gott. Dafs unser Denken bei dem Gottesbegriffe die Erfahrung, welche uns immer nur eine Welt, nie einen Gott zeigt, überschreitet, bedarf keiner Erklärung. Aber auch die Seele, sofern man unter ihr, wie es damals üblich war, das Subjekt des Erkennens in uns versteht, kann nie zu einem Objekt der Erkenntnis werden, eben weil sie ihrem Wesen nach immer nur Subjekt ist und daher allem Objektiven, Erkennbaren als sein subjektives Korrelat, als ein anderes und daher Unerkennbares gegenübersteht. Endlich ist zwar die Welt ein Gegenstand der Erfahrung, nie aber als ein fertiges Ganze, und sobald wir über die Welt als ein Ganzes philosophieren und etwa danach fragen, ob dieses Weltganze Grenzen im Raume und einen Anfang in der Zeit habe, oder ob nicht, verwickelt sich unser Denken in unlösbare Schwierigkeiten. Aber haben wir in den uns zu Gebote stehenden geistigen Kräften überhaupt ein Organ, den Erfahrungskreis zu überschreiten, transscendent zu werden? — Das ist zu untersuchen, und diese Untersuchung, weil sie sich auf das Transscendieren der Vernunft bezieht, nennt Kant eine transscendentale und bezeichnet daher seine ganze Philosophie als Transscendentalphilosophie. Sie ist es noch aus einem andern Grunde, sofern sie es nicht mit einer einzelnen Erfahrung, sondern mit der Erfahrung als solcher zu tun hat, somit aufserhalb derselben ihren Standpunkt nimmt, ohne doch in das Gebiet des Transscendenten überzugreifen; sie berührt die Grenze des Erfahrbaren und überschreitet sie nicht.

Bei diesen transscendentalen Untersuchungen wird Kant von einem Gedanken geleitet, den er mit seinen Vorgängern,

einem Leibniz, Locke und Hume, gemeinsam hat, und den wir hier scharf ins Auge fassen müssen, dem Gedanken, dafs, wenn überhaupt ein Überschreiten der Erfahrung möglich sein soll, es nur mittels dessen geschehen kann, was uns unabhängig von aller Erfahrung oder, wie Kant sagt, *a priori* eigen ist. Und hier berühren wir zwei Grundbegriffe, welche die ganze Philosophie Kants beherrschen: er nennt *a priori* alles, was unserm Bewufstsein von vornherein, vor aller Erfahrung, somit angeborenerweise, wenn auch noch unentwickelt, eigen ist, und er bezeichnet in scharfem Gegensatze dazu als *a posteriori* alles, was wir hinterher erst durch die Erfahrung im Laufe des Lebens gewinnen. Was wir so *a posteriori* erlangen, stammt aus der Erfahrung und kann daher nicht über dieselbe hinausführen, und nur dasjenige könnte uns möglicherweise berechtigen, die Erfahrung zu überschreiten, was uns unabhängig von aller Erfahrung, mithin *a priori* angehört. Daher haben Leibniz und Wolff ihre ganze Metaphysik auf den unserer Vernunft *a priori* eigenen Besitz gegründet und somit aus reiner, d. h. apriorischer Vernunft ihre rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie aufzubauen versucht, und ebendaher wird Locke von Kant getadelt, weil er kein Apriori anerkannte und doch mittels des kosmologischen Beweises die Erfahrung überschritt, während Hume, auf demselben Standpunkt stehend, sich eines Überschreitens der Erfahrungsgrenzen enthielt und für dieses konsequente Verhalten die Anerkennung Kants findet. Wenn nun aber Kant selbst den Inhalt aller Metaphysik auf dasjenige einschränkt, was uns *a priori* eigen ist, wenn für ihn die ganze Metaphysik nur ein systematisch geordnetes „Inventarium aller unserer Besitze durch reine (d. h. apriorische) Vernunft“ ist, wenn er somit alles *a posteriori* Gegebene, die ganze Natur mit ihrem unermefslichen Inhalte, mit ihren geheimnisvollen Kräften und Erscheinungen, abweist, wo es sich darum handelt, die höchsten Fragen zu lösen, so können wir ihm darin unmöglich beistimmen; und wenn auch wir anerkennen müssen, dafs unser Wissen Grenzen hat, und diese Grenzen gewissenhaft respektieren werden, so werden wir doch andererseits mit Horaz sagen:

est quadam prodire tenus, si non datur ultra,

und uns gewiſs nichts entgehen lassen, was auf dem Wege redlicher Forschung sich erreichen läſst. Können wir somit an den Resultaten der kantischen Forschung uns nicht genügen lassen, so ist doch diese seine Forschung und Ermittlung alles dessen, was uns an Erkenntnis *a priori* eigen ist, ein erster und höchst verdienstvoller Schritt zur Ergründung des Wesens der Dinge, den wir mit Kant tun werden, bei dem wir aber, wie sich weiterhin zeigen wird, unmöglich stehenbleiben können.

Gegen Kants Unternehmen, den Umfang unserer Erkenntniskräfte zu ermitteln, bevor er von denselben für unsere philosophische Erkenntnis Gebrauch machen wolle, ist von Hegel eingewendet worden, daſs ihm Kant wie der Mann vorkomme, der nicht ins Wasser gehen wolle, ehe er schwimmen gelernt habe. Aber dieser Vergleich ist unzutreffend. Kant ist nicht der törichte Mann, der nicht ins Wasser gehen will, ehe er schwimmen kann, sondern er ist ein Mann, der vor dem Wasser steht, seine Glieder und deren Leistungskräfte prüft, dabei findet, daſs sie zum Gehen auf dem Lande und nicht zum Schwimmen auf dem Wasser bestimmt sind, und daher sich enthält, ins Wasser zu gehen. Nun wäre es aber doch möglich, daſs diese unsere Glieder, obgleich zum Gehen auf dem Lande bestimmt, doch durch eine besondere Art ihrer Anwendung auch ein Schwimmen auf dem Wasser erlauben, und in diesem Sinne dürfen wir hoffen, durch eine besondere Anwendung unserer Erkenntniskräfte auch solche Fragen zu lösen, für welche sie ihrer Naturbeschaffenheit nach nicht ausreichen.

So unterzieht denn Kant in der Kritik der reinen Vernunft nicht nur die reine, d. h. apriorische, von allem Erfahrungsinhalt gereinigte Vernunft, sondern auch die übrigen Erkenntnisvermögen, in der damaligen Psychologie Sinnlichkeit und Verstand genannt, einer kritischen Untersuchung in der wirklichen oder vorgeblichen Absicht, zu prüfen, wieweit diese von allem Erfahrungsinhalt gereinigten Erkenntniskräfte imstande sind, die Erfahrung zu überschreiten und jenseits derselben noch ein gesichertes Wissen über Seele, Weltganzes und Gott zu gewinnen. Die zu Eingang der Vernunftkritik erörterte

Frage: „Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?“ enthält in dieser unnötig komplizierten Form die Grundfrage der Kritik der reinen Vernunft: Welches sind die Elemente *a priori*, auf denen alle unsere Erkenntnis von Gegenständen beruht? Als diese Elemente *a priori* ermittelt Kant für die Sinnlichkeit den Raum und die Zeit, für den Verstand die zwölf Kategorien nebst den Grundsätzen des reinen Verstandes, und für die Vernunft, sofern sie mit ihren Schlüssen über die Erfahrung hinausgeht, die von Kant so genannten Ideen der Seele, des Weltganzen und Gottes.

Nachdem Kant in dieser Weise mit bewunderungswürdigem Scharfsinn, wenn auch nicht ohne tiefgreifende Fehler im einzelnen, den ganzen Apparat unseres Intellekts wie ein Uhrwerk auseinandergelegt und das Ineinandergreifen der einzelnen Räder und Federn aufgezeigt hat, stellt sich als Resultat dieser vielfachen und tiefdringenden Bemühungen die klare Überzeugung heraus, dafs alle diese geistigen Kräfte nur dazu bestimmt sind, den von der äufseren und inneren Wahrnehmung *a posteriori* dargebotenen Stoff in ihre apriorischen Formen aufzunehmen und durch ihre Funktionen zu ordnen und zum Ganzen der Erfahrung zu verweben, dafs aber diese sämtlichen apriorischen Formen, Raum, Zeit, Kategorien und Grundsätze des reinen Verstandes, jede Berechtigung und Bedeutung verlieren, wenn wir sie dazu mifsbrauchen, den Bereich der Erfahrung zu überschreiten und in der rationalen Psychologie zu vier Paralogismen, in der rationalen Kosmologie zu vier Antinomien und in der rationalen Theologie zu drei Scheinbeweisen für das Dasein Gottes zu gelangen.

So weit wäre nun das Resultat der Kritik der reinen Vernunft ein negatives, und es hätte für jeden unbefangen die Dinge Beurteilenden wohl nicht eines solchen Aufwandes von tiefgreifenden Untersuchungen bedurft, um dieses negative Resultat zu erzielen. Aber hier ist es, wo sich uns schon vor vierzig Jahren in den „Elementen der Metaphysik“ der aus Goethes Wilhelm Meister übernommene Vergleich aufdrängte, indem auch Kant uns vorkommt wie Saul, der Sohn des Kis, welcher von seinem Vater (David Hume) ausgesandt wurde, die Eselinnen zu suchen, und eine Königskrone fand. Die

Eselinnen, welche er suchte, waren der Nachweis, dafs wir mit unsern Erkenntniskräften nie transscendent werden, nie die Erfahrung überschreiten können; und die Königskrone, welche er fand, bestand in der durch sichere Beweise gestützten Überzeugung, dafs drei Grundelemente dieser uns umgebenden anschaulichen Welt, nämlich der Raum, in welchem alle Dinge vorhanden sind, die Zeit, in welcher alle Begebenheiten verlaufen, und (von den übrigen Kategorien hier noch zu schweigen) die Kausalität, welche alle Begebenheiten der Welt als Ursachen und Wirkungen mit einander verknüpft, dafs diese drei das Grundgerüste der ganzen empirischen Realität bildenden Faktoren nicht, wie wir von Haus aus, vermöge der Naturbestimmung unseres Intellekts, glauben, *aeternae veritates*, ewige, den Dingen an sich zukommende Ordnungen sind, sondern nur subjektive Formen und Funktionen unseres Erkenntnisvermögens, durch welche wir das raumlose, zeitlose, kausalitätlose Ding an sich als ausgebreitet im Raum, verlaufend in der Zeit, geregelt durch die Kausalität, mit andern Worten, als diese ganze empirische Realität auffassen, welche uns daher immer nur sagt, wie die Dinge uns erscheinen, in einem Bewufstsein wie dem unsern sich darstellen, nicht aber wie sie an sich, d. h. ihrem eigentlichen wahren Wesen nach sein mögen. Durch diesen Satz, dafs die Welt nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist, gewann Kant zum ersten Male auf dem Wege unumstöfslicher Beweise eine Wahrheit, welche von den Weisesten früherer Zeiten nur dunkel gefühlt wurde, ja, auf welcher im Grunde von jeher alle Philosophie beruht, da sie ihrem Wesen nach bestrebt ist, die Welt aus einem Prinzip, mit andern Worten, alle Erscheinungen aus dem in ihnen sich darstellenden Ding an sich abzuleiten.

Aber noch mehr! Durch die Entdeckungen eines Kopernikus und Bruno war eine mit den Resultaten der Wissenschaft zusammenstimmende religiöse Auffassung des Daseins unmöglich geworden, und man hatte nur die Wahl, entweder seine Religion der wissenschaftlichen Überzeugung oder seine wissenschaftliche Überzeugung der Religion aufzuopfern. Kopernikus und Bruno hatten den Himmel und mit ihm Gott

weggenommen und an ihre Stelle den unendlichen Raum mit seinen Sonnen und Planeten gesetzt; Kant aber war es, welcher wiederum diesen ganzen unendlichen Raum mit allem seinem Inhalte wegnahm, indem er ihn als bloſse Erscheinung, als bloſse Vorstellung unseres Bewuſstseins erwies und dadurch wiederum für die Möglichkeit einer andern, raum- und zeitlosen, göttlichen Welt Platz machte.

Da nun alles Erkennen nur durch Raum, Zeit und Kausalität möglich ist, diese aber uns immer nur sagen, wie die Dinge uns erscheinen, nicht wie sie an sich sein mögen, so hielt Kant eine Erkenntnis der Dinge an sich, solange wir Menschen sind, für unmöglich. Er übersah dabei, daſs wir vermöge unserer Leiblichkeit auch zu den Dingen gehören, auch Erscheinung eines Dinges an sich sind, daſs wir somit jenes ewige Geheimnis der Natur in uns selbst tragen, wo es schon die Inder als den *Âtman* in uns zu ergreifen suchten. Und auf dem Wege zu dieser groſsen Erkenntnis sehen wir auch schon Kant, wenn er in der Kritik der praktischen Vernunft das uns eingeborene Sittengesetz, den kategorischen Imperativ für das Gesetz erklärt, welches der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung, er hätte auch sagen können, welches der Mensch als Gott dem Menschen als Menschen gibt. Auf der Tatsache des kategorischen Imperativs beruht die Gewiſsheit unserer Freiheit („Du kannst, denn du sollst“, wie Schiller diesen kantischen Satz formuliert), und diese Tatsache des kategorischen Imperativs und der durch ihn gewährleisteten Freiheit des Willens ist der einzige Punkt, auf welchem schon bei Kant das Ding an sich aus der Verschleierung, in welcher er es sonst hält, hervortritt. Daſs aber Kant selbst schon einerseits die Apriorität von Raum und Zeit und andererseits das Hervortreten des Dinges an sich, des Übersinnlichen, wie er sagt, in der Tatsache der Freiheit als das eigentlich Wesentliche und Bleibende seines philosophischen Systems anerkennt, dafür mögen seine eigenen Worte Zeugnis ablegen, in welchen er 1791 nach Abschluſs seiner drei Kritiken das eigentliche Resultat seiner Philosophie zusammenfaſst.

„Es sind nämlich zwei Angeln, um welche sie (die „Metaphysik) sich dreht:

„erstlich die Lehre von der Idealität des Raumes und „der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Prinzipien „aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare blofs hin„weist, indessen dafs sie auf ihrem Wege zu diesem Ziele, „wo sie es mit der Erkenntnis *a priori* der Gegenstände „der Sinne zu tun hat, theoretisch-dogmatisch ist;

„zweitens die Lehre von der Realität des Freiheits„begriffes, als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen, „wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist.“ (Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff, am Schlufs; Werke, ed. Rosenkranz, I, S. 554.)

2. Kants Leben und Schriften.

1. Übersicht und Quellen.

Das Leben Kants ist zu vergleichen solchen Goetheschen Dramen, wie etwa der Iphigenie oder dem Tasso, deren Handlung äufserlich ohne grofse Bewegung dahinfliefst, und welche doch innerlich voll sind von gewaltigen Stürmen und glühendem Leben. So verläuft auch das Leben Kants, äufserlich betrachtet, gleichförmig wie hundert andere und ohne grofse Begebenheiten. Hervorgegangen aus einer einfachen, kinderreichen Handwerkerfamilie, welche kaum wagen konnte, diesen Sohn für den gelehrten Beruf zu bestimmen, durchlief er regelrecht Gymnasium und Universität seiner Vaterstadt, erwarb sich als Hauslehrer in einer Reihe von Jahren die notwendigsten Subsistenzmittel und war dann, während seines ganzen Lebens selten über seine Vaterstadt, nie über die Provinz Ostpreufsen hinausgelangend, an der Universität Königsberg fünfzehn Jahre Privatdozent und vierundzwanzig Jahre Professor, bis er, fast achtzig Jahre alt, infolge der übergrofsen geistigen Anstrengungen, welche er seinem von Haus aus nicht kräftigen Körper zugemutet hatte, aus dem Zustande grofser Altersschwäche durch den Tod erlöst wurde. — Aber dieses einförmige Leben war innerlich erfüllt von schweren Kämpfen und mächtigen Wendungen. In seiner Jugend grofs-

gezogen in den Vorstellungen der Leibniz-Wolffschen Metaphysik, rifs er sich gegen Ende seiner dreifsiger Jahre von derselben los und wandte sich, gestützt auf die Newtonsche Naturlehre, dem Lockeschen Empirismus zu, wurde dann, wie dieser selbst, zum Humeschen Skepticismus als seiner natürlichen Konsequenz fortgetrieben und gelangte endlich, schon sechsundvierzig Jahre alt, zu den Grundanschauungen seines Kritizismus, welchen er dann in seinen drei grofsen Meisterwerken, der Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft, nach allen Seiten entfaltete. Der Abschlufs seines Lehrgebäudes durch die „Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft“ zog dem Siebzigjährigen eine beklagenswerte Mafsregelung von seiten der preufsischen Regierung zu, welche wesentlich dazu beitrug, den Lebensabend des um sein Zeitalter so hochverdienten Mannes zu trüben.

Über Kants Leben sind wir durch drei Schriften unterrichtet, welche noch im Todesjahre des Philosophen, 1804, zusammen erschienen und sich gegenseitig ergänzen. Ludwig Ernst Borowski, einer der ältesten Zuhörer Kants und sein lebenslänglicher Freund, ist durch seine 1792 verfafste und von Kant selbst durchgesehene „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants“ besonders wertvoll durch die Nachrichten, welche er über Kants Familie, Jugendzeit und weitere Lebensführung mitteilt; Reinhold Bernhard Jachmann genofs 1784—1794 als Schüler und Amanuensis Kants dessen näheren Umgang während der kräftigsten Jahre des Philosophen, über welche er in der Schrift „Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund“ sehr dankenswerte Mitteilungen macht; und endlich Ehregott Andreas Christoph Wasianski, ein früherer Schüler Kants und in den Jahren 1794—1804 sein täglicher Gesellschafter, Leiter seines Hauswesens und Verwalter seines Vermögens, bietet in der Schrift „Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren“ einen treuen Bericht über dessen häusliche Verhältnisse, über den allmähligen Verfall seiner geistigen und körperlichen Kräfte, sowie über Kants Hinscheiden, Beisetzung und Hinterlassenschaft.

2. Kindheit und Jugend bis zur Habilitation, 1724—1755.

Immanuel Kant wurde geboren zu Königsberg in Ostpreufsen am 22. April 1724 als Sohn eines in der Sattlergasse wohnenden Sattlermeisters und einer Mutter, welcher nicht nur grofse Ähnlichkeit mit dem Sohne, sondern auch hervorragende Geistesgaben nachgerühmt werden. Auf Spaziergängen pflegte sie ihre Kinder auf die Macht und Weisheit Gottes und auf die Wunder seiner Schöpfung aufmerksam zu machen. In dem Elternhause herrschte der damals in Königsberg im Gegensatze zu der „Kaltblütigkeit der Orthodoxen“ betriebene Pietismus, welcher durch Anempfehlung festgesetzter Betstunden, der Aufsuchung des Bekehrungstermins, des Kampfes bis zum Durchbruche usw. dem Wirken des Heiligen Geistes an den Herzen auf künstlichem Wege nachhelfen zu können glaubte. „Waren auch“, so äufserte sich Kant Rink gegenüber, „die religiösen Begriffe der damaligen Zeit und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach was man will, genug, die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besafsen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Keine Not, keine Verfolgung setzte sie in Mifsmut, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Worte, auch der blofse Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen. Noch erinnere ich mich,“ setzte er hinzu, „wie einst zwischen dem Riemer- und Sattlergewerbe Streitigkeiten über ihre gegenseitigen Gerechtsame ausbrachen, unter denen auch mein Vater wesentlich litt; aber dessen ungeachtet wurde selbst bei der häuslichen Unterhaltung dieser Zwist mit solcher Schonung und Liebe in betreff der Gegner von meinen Eltern behandelt und in einem solchen festen Vertrauen auf die Vorsehung, dafs der Gedanke daran, obwohl ich damals ein Knabe war, mich dennoch nie verlassen wird.“

Das Haupt der pietistischen Richtung war damals zu Königsberg der Prediger, Universitätsprofessor und Gymnasialdirektor Franz Albert Schultz, und dieser veranlaſste Kants Eltern, den Sohn dem von ihm geleiteten *Collegium Fridericianum* zu übergeben. Hier absolvierte Kant von 1732 bis 1740 die Gymnasialzeit in fleiſsigem Studium der lateinischen Klassiker und in enger Freundschaft mit David Ruhnken, dem später so berühmten Professor der Philologie zu Leiden, und mit Martin Cunde, welcher all sein Leben lang über eine kümmerliche Existenz nicht hinauszugelangen vermochte. Die drei Freunde latinisierten ihre Namen als Cantius, Ruhnkenius, Cundeus und träumten sich als künftige Leuchten der Philologie. Ein Brief Ruhnkens an Kant aus dem Jahre 1771 erinnert ihn daran, wie sie vor dreiſsig Jahren unter „jener düstern, aber nützlichen und nicht zu beklagenden Zucht der Fanatiker *(tetrica illa quidem, sed utili tamen nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur)*" gestanden hätten. *Erat tum ea de ingenio tuo opinio*, fährt er fort, *ut omnes praedicarent, posse Te, si studio nihil intermisso contenderes, ad id, quod in litteris summum est, pervenire.* Merkwürdig aber ist, was Kypke, ein anderer Mitschüler Kants, oft versichert haben soll, daſs keiner der Mitschüler wohl geahnt hätte, daſs Kant das philosophische Lehrfach ergreifen würde, weil er gerade zu diesem auf der Schule nicht die mindeste Neigung verspürte. Begreiflich wird dieses Verhalten aus dem Urteil, welches Kant später über seine damaligen Lehrer fällte. „Diese Herren", äuſserte er gegen seinen vormaligen Mitschüler Cunde, „konnten wohl keinen Funken, der in uns zum Studium der Philosophie oder Mathese lag, zur Flamme bringen." — „Ausblasen konnten sie ihn wohl", erwiderte der sehr ernste Cunde.

Von 1740 bis 1746 besuchte Kant die Universität zu Königsberg, um auf ihr Philosophie, Mathematik und Theologie zu studieren. Bei Borowski findet sich Seite 31 die Anmerkung: „Übrigens bekannte sich Kant noch zur Theologie, insofern doch jeder studierende Jüngling zu einer der oberen Fakultäten, wie mans nennt, sich bekennen muſs. Er versuchte auch einige Male, in Landkirchen zu predigen; entsagte aber, da er bei Besetzung der untersten Schulkollegen-

stelle bei der hiesigen Domschule einem andern, gewiſs nicht Geschicktern, nachgesetzt ward, allen Ansprüchen auf ein geistliches Amt, wozu auch wohl die Schwäche seiner Brust mit beigetragen haben mag.“ Diese Stelle in Borowskis Denkschrift wurde von Kant bei ihrer Durchsicht nicht eingeschrieben, wie Schubert versehentlich meldete und Kuno Fischer von ihm übernahm, sondern vielmehr gestrichen, wozu Borowski bemerkt, er wisse nicht, warum Kant sie in der Handschrift gestrichen habe, und sie, „da der Inhalt doch wahr ist“, in einer Anmerkung beifügt. Von theologischen Vorlesungen hörte Kant die Dogmatik bei Franz Albert Schultz; in der Philosophie war sein Hauptlehrer der auſserordentliche Professor Martin Knutzen, welcher ihn auch in Newtons Naturlehre einweihte.

Mit dem Abschlusse der Studienzeit 1746—1747 fällt auch die Abfassung des ersten unter den achtzig gröſseren und kleineren Werken zusammen, in denen Kant der Welt und Nachwelt einen Reichtum von Gedanken hinterlassen hat, welche überall neu und bedeutend, wenn auch nicht überall glücklich, eingreifen, wie dies besonders von der Jugendschrift des kaum Dreiundzwanzigjährigen gilt. Sie führt den Titel:

1. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. Kant will die Frage untersuchen, ob die Gröſse der Kraft, wie sie als die Bewegung des Körpers sich kundgibt, mit Descartes und Euler gleich dem Produkt der Masse *(moles)* und der Geschwindigkeit *(velocitas)*, also $= m\,v$, oder mit Leibniz gleich dem Produkt der Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit, also $= m\,v^2$ anzusetzen sei, und will die Frage dadurch lösen, daſs er (ähnlich wie schon Platon im Phaedrus) unterscheidet zwischen toten Kräften, bei welchen die Bewegung erlöschen soll, sobald die bewegende Ursache aufhört zu wirken, und lebendigen Kräften, deren Wirkung, solange nicht ein Widerstand sie vernichtet, ins Unendliche fortdauern soll; für erstere soll die cartesianische Formel $= m\,v$, für letztere die leibnizische $= m\,v^2$ gelten. Aber diese kantische Unterscheidung ist unstatthaft, da bei jeder Bewegung die Aktion der äuſseren Ursachen und die Reaktion

der inneren Kraft zusammenwirken, und letztere stets ins Unendliche fortdauern würde, wenn nicht ein Widerstand sie vernichtete. Beide Formeln aber haben ihr gutes Recht, da die Gröfse der Bewegung stets $= m\,v$, hingegen die Gröfse der mechanischen Arbeit, welche erforderlich ist, um einen konstanten Widerstand, z. B. den der Schwere beim Heben eines Gewichts, zu überwinden, $= m\,v^2$ ist. — Mit jugendlichem Selbstgefühl erklärt Kant am Schlufs des siebenten Abschnittes der Einleitung: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.“ — Nicht unzutreffend war damals das Epigramm Lessings:

„Kant unternimmt ein schwer Geschäfte,
Der Welt zum Unterricht:
Er schätzet die lebendigen Kräfte;
Nur seine eignen schätzt er nicht.“ —

Lessing starb am 15. Februar 1781, zwei Monate darauf erschien die Kritik der reinen Vernunft mit ihrer unvergleichlichen Schätzung der menschlichen Erkenntniskräfte.

Die folgenden neun Jahre 1746—1755 verbrachte Kant in Vorbereitungen auf sein akademisches Lehramt, während er zugleich sieben Jahre hindurch als Hauslehrer tätig war, zunächst in der Familie des Pfarrers Andersch zu Judschen bei Gumbinnen, sodann bei dem Rittergutsbesitzer von Hülsen auf Arensdorf bei Mohrungen als Erzieher von dessen Söhnen, die nachmals zu den ersten Gutsbesitzern Preufsens gehörten, welche die Leibeigenschaft ihrer Bauern aufhoben, und schliefslich, immer höher steigend, wenn anders diese Tradition sich aufrechterhalten läfst, in der Familie des Grafen Kayserling zu Rautenburg und in Königsberg; jedenfalls hat er später, zu Königsberg im Hause der Gräfin Kayserling, welche seine geistigen Gaben hoch zu schätzen wufste, viel verkehrt und sich den feinen gesellschaftlichen Ton angeeignet, der ihm nachgerühmt wurde. Als Frucht dieser Jahre veröffentlichte er noch vor seiner Habilitation die folgenden drei Schriften:

2. Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechslung

des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprunges erlitten habe? 1754. Kant weist auf den Einfluſs des Mondes hin, welcher vermöge der Ebbe und Flut, wie durch eine Bremse, eine allmähliche Retardation der Umdrehung bewirken könne.

3. Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, 1754. Vier Momente werden in Betracht gezogen: die Wegspülung des Salzes, die Erhöhung des Meeresbodens, das Austrocknen der Meere und die Verzehrung einer subtilen Materie durch die Organismen, worin eine dunkle Hindeutung auf den erst später (1774) entdeckten Sauerstoff gefunden werden könnte.

4. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt, Königsberg 1755. In dieser, nächst seinen vier Hauptwerken wichtigsten Schrift ist es Kant gelungen, zu dem Aufbau einer vom Mythus freien, wissenschaftlichen Kosmogonie den Schluſsstein zu fügen. Aus der mythischen Anschauung des Mittelalters hatte sich die moderne Zeit durch Kopernikus, Galilei und Kepler zur heliozentrischen Anschauung erhoben, welche jedoch die regelmäſsige Umkreisung der Sonne durch die Planeten nur dadurch zu begreifen wuſste, daſs sie den Planeten einen Intellekt, um ihre Kreisbahn zu erkennen, und einen Willen, um sie einzuhalten, beilegte. Diesen Mythus beseitigte Newton, indem er den Planetenlauf daraus erklärte, daſs die den Planeten zur Sonne ziehende Zentripetalkraft der Gravitation und die ihn in gerader Linie forttreibende Tangentialkraft sich genau das Gleichgewicht halten. Dieses Gleichgewicht aber wuſste er nur daraus zu erklären, daſs Gott jedem Planeten zu Anfang eine seiner Anziehung durch die Sonne entsprechende, ihn in gerader Richtung forttreibende Fliehkraft verliehen habe. Auch er blieb noch im Mythus befangen, und diesen letzten Rest des Mythus beseitigt zu haben, ist das hohe Verdienst Kants, durch die heute sogenannte Kant-Laplace'sche Hypothese, welche, in dem Maſse, wie jede andere

Hypothese unmöglich ist, den Wert einer wissenschaftlichen Gewifsheit gewinnt. Das Gleichgewicht der Anziehungskraft und Fliehkraft läfst sich nämlich nur durch die Annahme erklären, dafs die Masse jedes Planeten ursprünglich in der Lage war, sich die Stelle zu suchen, wo beide Kräfte sich die Wage halten, und dies war nur möglich, wenn wir mit Kant annehmen, dafs am Anfang (welcher wiederum das Ende einer vorhergehenden Evolution ist) die Sonne und ihre sämtlichen Planeten, Merkur, Venus, Erde, Mars, Planetoidenring, Jupiter und Saturn, zu denen später 1782 noch Uranus und 1846 Neptun kamen, eine einzige, überaus dünne Nebelmasse bildeten, welche von der Sonne als Mittelpunkt sich noch weit über die Bahn des letzten Planeten hinaus erstreckte. Wir kennen die Kraft, welche allein imstande ist, alles Feste flüssig, alles Flüssige luftförmig zu machen, es ist die Wärme, welche damals alle Stoffe der Soune und ihrer Planeten in dunstförmigem Zustande, in einem ungeheuren Gasballe erhielt. Durch die Abkühlung wurden einzelne Stoffe schon flüssig und fest, wurden dadurch schwerer und sanken nach der Mitte zu, während andere Stoffe sich luftförmig erhielten und nach aufsen gedrängt wurden. Zugleich zog (wie wir hier Kants Darstellung ergänzen müssen) dieser Gasball immer noch weitere Stoffe aus der Ferne heran, welche mit ungeheurer Wucht auf ihn hereinstürzten, und alle diese Erschütterungen von aufsen und von innen mufsten nach einem bekannten mechanischen Gesetze sich zu einer einzigen Drehbewegung summieren, welche in dem Mafse, wie der Gasball sich abkühlte und dadurch einschrumpfte, eine immer schnellere wurde. Hierbei mufste jedes Teilchen Materie durch Tiefersinken oder Höhersteigen diejenige Stelle suchen und innehalten, wo beide Kräfte, die der Umdrehung und die der Anziehung zum Mittelpunkte hin, sich das Gleichgewicht hielten, und diese noch jetzt, nachdem die Massen sich zu Planeten geballt haben, besitzen. Von diesem Punkte an gehen Kant und Laplace aus einander. Während Laplace annimmt, dafs sich nach und nach Ringe ablösten, welche irgendwo rissen und sich nach einem bekannten, sogar experimentell erweisbaren Gesetze zu den Planetenkugeln

formten, so nimmt Kant an, dafs sich innerhalb der Gesamtmasse einzelne Centra der Gravitation bildeten, welche von allen Seiten die Massen an sich heranrissen und zu den Planetenkugeln gestalteten. Beide Annahmen, und sie allein, vermögen die Tatsache zu erklären, dafs alle Teile, welche jetzt die Masse eines Planeten bilden, gleichmäfsig von der Sonne als Mittelpunkt angezogen und in gerader Linie im Raume weitergetrieben werden. Die Laplace'sche Annahme scheint sich mehr zu empfehlen, doch bin ich auch manchen begegnet, welche der kantischen Annahme den Vorzug geben. Nur als nebensächlich sei erwähnt, dafs Kant überall bemüht ist, hervorzuheben, wie der Weisheit und Macht Gottes kein Abbruch geschieht, wenn sie der Materie die Eigenschaft verlieh, aus sich selbst heraus schöne und zweckmäfsige Bildungen hervorzubringen. Nicht aber wollen wir übergehen, dafs schon Kant den anfänglichen Urnebel für das Resultat eines Zusammensturzes früherer Welten hält, und dafs er auch unserm Sonnensystem durch endlichen Sturz der Planeten in die Sonne und die durch die Reibung dabei erzeugte Hitze eine Wiederauflösung in jenen glühenden Nebelball in Aussicht stellt, worauf sich an das Ende ein neuer Anfang knüpft, und die Welt, wie der Vogel Phönix, aus ihrer eigenen Asche sich neu verjüngt erhebt. — Das anonym erschienene und dabei Friedrich dem Grofsen gewidmete Werk hat ein trauriges Schicksal erfahren; der Königsberger Verleger Petersen geriet während des Druckes in Konkurs, und der ganze Vorrat seines Lagers wurde versiegelt. Als Lambert 1761 ähnliche Gedanken äufserte, wufste er nichts von Kants Priorität, welcher erst 1763 im „einzig möglichen Beweisgrund" einen kurzen Bericht über seine Anschauungen gab und 1791 einen Auszug seiner Schrift durch Gensichen anfertigen liefs, welcher, wie diese selbst, dem Astronomen Laplace bei Aufstellung seiner in der Hauptsache mit Kant übereinstimmenden Theorie in seinem *Système du monde* (1796) gänzlich unbekannt geblieben zu sein scheint. Erst in der Sammlung von Tieftrunk (1799) ist das Werk unseres Wissens zuerst erschienen.

Mit den drei folgenden Schriften 5, 6 und 7 eröffnet Kant seine akademische Laufbahn; 5 ist seine Doktordissertation, 6 seine Habilitationsschrift, 7 die dritte Abhandlung, welche regierungsseitig gefordert wurde, ehe ein Privatdozent für ein Extraordinariat vorgeschlagen werden konnte.

5. *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio*, 1755. Hatte schon Wolff seinen *atomi naturae* aufser dem Vorstellen noch andere Kräfte zugeschrieben, so bestimmt Kant als eine dieser Kräfte die gegenseitige Anziehung, diese aber wirkt nicht durch unmittelbare Berührung, sondern durch Zusammendrückung einer dazwischenliegenden elastischen Materie, des Äthers, in dessen Vibrationen nach Eulers Hypothese Wärme und Licht bestehen sollen.
6. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755. Hatte Leibniz alle Vernunftwahrheiten aus den Sätzen des Widerspruchs und des Grundes abgeleitet, und Wolff den Satz des Grundes mittels eines einfachen Kunstgriffes (oben S. 153) auf den Satz des Widerspruchs zurückgeführt, so wird Wolff wiederum von Kant überboten, welcher alle Denkgesetze aus dem Satz der Identität ableitet, indem er diesem die Formulierung *quidquid est, est* für die affirmativen und *quidquid non est, non est* für die negativen Wahrheiten gibt. Weiter unterscheidet er den Realgrund als *ratio cur, sive antecedenter determinans* vom Erkenntnisgrunde als *ratio quod, sive consequenter determinans,* sucht den Begriff der Freiheit zu retten, indem er sie als ein Bestimmtwerden durch die Vorstellung dessen erklärt, was die Vernunft frei als das Beste erkennt, und sucht zwischen den Klippen des *influxus physicus,* des Occasionalismus und der prästabilierten Harmonie hindurchzusegeln, indem er auf dem die Dinge denkenden und erhaltenden göttlichen Intellekt als gemeinsamem Daseinsgrunde ein *systema universalis substantiarum commercii*, als eine *actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus*, aufbaut, wodurch er gewissermafsen die cartesianischen Begriffe des *influxus physicus* und des *concursus Dei* mit einander verschmelzt.
7. *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I continet monadologiam physicam*, 1756.

Schon hier, wo Kant noch auf dem Standpunkte der leibnizischen Monadenlehre steht, hat er die Erkenntnis gewonnen, dafs die Körper, also auf diesem Standpunkte die Monaden, krafterfüllte Räume sind. Alle andern Kräfte aber (so werden wir Kant zu verstehen haben), welche das Wesen des Körpers ausmachen, werden zusammengehalten durch zwei Grundkräfte, die Attraktion, welche für sich allein alle Kräfte des Körpers in einen Punkt zusammenziehen würde, und die Repulsion, welche für sich allein den Bestand des Körpers auflösen und seine Kräfte ins Unendliche zerstreuen müfste. Das Zusammenspiel dieser beiden Kräfte macht den Bestand des Körpers aus. Innerhalb des Körpers überwiegt die Attraktion, aufserhalb desselben die Repulsion. Die Repulsion wirkt von innen nach aufsen, die Attraktion von aufsen nach innen; wo beide sich das Gleichgewicht halten, ist die Grenze des Körpers.

3. Kant als Privatdozent, 1755—1770.

Auf Grund der letztgenannten Schrift durfte Kant im Jahre 1756 erwarten, für das schon seit 1751 durch den Tod seines Lehrers Martin Knutzen erledigte Extraordinariat vorgeschlagen zu werden; aber der Siebenjährige Krieg stand in Sicht, und die Regierung hatte beschlossen, aus Sparsamkeitsrücksichten die erledigten Extraordinariate nicht wieder zu besetzen. Zwei Jahre darauf (1758) starb der ordentliche Professor der Logik und Metaphysik, und Franz Albert Schultz, der alte Gönner Kants, versprach, sich für ihn zu verwenden, nachdem er sich durch die seltsame, an Kant gestellte und von diesem ohne Umstände bejahte Gewissensfrage: „Fürchten Sie auch Gott von Herzen?“ von dessen Gottseligkeit überzeugen zu müssen geglaubt hatte. Die Verwendung hatte keinen Erfolg; Königsberg war damals von den Russen erobert worden, und der russische Gouverneur, General von Korff, nach der Anciennität sich richtend, verlieh die Stelle dem schon länger habilitierten Privatdozenten Buck, welcher sie erst zwölf Jahre später an Kant abtrat, um eine Professur der Mathematik zu übernehmen, wodurch er bewies, wie viel ihm „die hohe, die himmlische Göttin“ wert gewesen war.

So blieb denn Kant volle fünfzehn Jahre Privatdozent, und eine 1766 vom Ministerium „dem geschickten und durch seine gelehrten Schriften berühmt gemachten Magister Kant“ verliehene Stelle als Unterbibliothekar an der Schloſsbibliothek mit einem Jahreseinkommen von 62 Talern konnte, wie Kant sich bei der Bewerbung ausdrückte, „zur Erleichterung meiner sehr miſslichen Subsistenz“ nur wenig beitragen. In dieser schweren Zeit war es, wo Kant am 8. April 1766 an Moses Mendelssohn schrieb: „Was es auch für Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschlieſsung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemütsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals geraten werde, nachdem ich schon den gröſsten Teil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu korrumpieren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewuſstsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, das gröſste Übel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber ganz gewiſs niemals begegnen wird. Zwar denke ich vieles mit der allerklärsten Überzeugung und zu meiner groſsen Zufriedenheit, was ich niemals den Mut haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.“ Erst 1770 rückte Kant, nachdem er einen Ruf nach Erlangen und eine Anfrage von Jena ablehnend beantwortet hatte, in das endlich freigewordene Ordinariat für Logik und Metaphysik zu Königsberg ein, welches er dann vierundzwanzig Jahre bis zu seinem Tode bekleidete.

Von den groſsen inneren Wandlungen, welche sich im Geiste Kants während seiner fünfzehnjährigen Privatdozentenschaft vollzogen, geben seine in dieser Zeit erschienenen Schriften Zeugnis, die wir hier in der Kürze überblicken wollen.

8—10. Drei Abhandlungen aus dem Jahre 1756 über das furchtbare Erdbeben und Seebeben von Lissabon, welches am 1. November 1755 die Welt in Schrecken setzte und dessen Folgen bis zum 18. Februar 1756 andauerten.*

* Von ihm sagt Goethe in einer berühmten Stelle von Wahrheit und Dichtung: „Eine groſse prächtige Residenz, zugleich Handels- und Hafenstadt,

Schon Kant findet die noch heute geltenden beiden Hauptgründe der Erdbeben teils in tektonischen, teils in vulkanischen Zuständen des Erdinnern.

11. Einige Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, 1756. Wie alle Körper, wird auch die Luft durch die Wärme ausgedehnt und dadurch leichter, mufs also von der kalten und daher schwereren Luft verdrängt und in die Höhe getrieben werden; so entsteht der Wind. Hiernach müfsten wir auf der nördlichen Halbkugel einen regelmäfsigen Luftstrom von dem kalten Nordpol zu dem warmen Äquator, somit Nordwind haben. Dieser Nordwind wird, da die Richtung seines Stofses vom Nordpol zum Äquator hin von der Drehung der Erde von West nach Ost unabhängig ist, zum Nordostwinde, während in den höheren Regionen des Luftmeeres zur Ausgleichung Südwestwind herrscht. Aus demselben Grunde haben wir an der Küste bei Tag Seewind, bei Nacht Landwind, weil die Erde sich schneller erwärmt, aber auch schneller abkühlt als das Wasser.

12. Betrachtung über die Frage, ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grofses Meer streichen, 1757. Da die Westwinde in allen Gegenden der Erde Feuchtigkeit bringen, so mufs die Ursache dafür, wie Kant sagt, eine andere sein; „sollten sie nicht," fragt er, „da sie dem die Regel bildenden Luftstrom von Ost nach West entgegenwehen, die Dünste zusammentreiben und verdicken, womit die Luft jederzeit erfüllt ist?" Kant übersieht, dafs der in den höheren Schichten wehende Südwest- und Westwind, welcher, je wärmer er ist, um so mehr Feuchtigkeit in sich enthält, wenn er nach unten in die kühleren

---

wird ungewarnt von dem furchtbarsten Unglück getroffen. Die Erde bebt und schwankt, das Meer braust auf, die Schiffe schlagen zusammen, die Häuser stürzen ein, Kirchen und Türme darüber her, der königliche Palast zum Teil wird vom Meer verschlungen, die geborstene Erde scheint Flammen zu speien; denn überall meldet sich Brand und Rauch in den Ruinen. Sechzigtausend Menschen, einen Augenblick zuvor noch ruhig und behaglich, gehen mit einander zugrunde, und der glücklichste darunter ist der zu nennen, dem keine Empfindung, keine Besinnung über das Unglück mehr gestattet ist."

Regionen abgelenkt wird, diese Feuchtigkeit als Wolken und Regen niederschlagen mufs.

13. Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, 1758. Kant beginnt, sich von der Nötigung zu emanzipieren, dafs alle Gedanken, wenn sie nicht „als Spreu betrachtet werden sollen, auf die Zwangsmühle des Wolffschen oder eines andern berühmten Lehrgebäudes“ aufgeschüttet werden müssen. Die Begriffe der Bewegung und Ruhe sind relativ; es gibt keine besondere Trägheitskraft, vielmehr behält jeder Körper seinen Zustand der nur in der Beziehung zu andern Körpern bestehenden Bewegung oder Ruhe so lange bei, bis eine Ursache diesen Zustand verändert.
14. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, 1759. Kant ist hier noch mit Leibniz der Meinung, dafs alles um des Ganzen willen gut sei, hat sich aber später Borowski gegenüber von dieser Schrift und ihren Gedanken losgesagt.
15. Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn von Funk, eine Trostschrift an seine Mutter, 1760.

In den Jahren 1759—1762 tritt eine Pause in der schriftstellerischen Produktivität Kants ein, und diese Pause kündigt einen bedeutsamen Umschwung in seiner Denkart an, welcher sich schon in den vier folgenden Schriften, deren chronologische Reihenfolge nicht ganz sicher steht, bemerkbar macht.

16. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, 1762. Kant urteilt über diese Figuren zu hart, wenn er nur die erste gelten lassen will und behauptet, dafs die drei übrigen auf falscher Spitzfindigkeit beruhten, weil sie „nur durch einen Umschweif und eingemengte Zwischenschlüsse die Folge bestimmen“; denn es gibt keinen denkenden Kopf, der nicht schon oft genug, bewufst oder unbewufst, alle vier Figuren mit allen ihren neunzehn Modis angewendet hätte. Aber charakteristisch ist, dafs Kant hier der syllogistischen Technik, diesem grofsen Instrument derer, welche, statt die Erfahrung zu befragen, alles *a priori* aus reiner Vernunft ableiten wollen, gram zu werden anfängt.

17. Versuch, den Begriff der negativen Gröfsen in die Weltweisheit einzuführen, 1763. Anknüpfend an den Gegensatz der logischen und der realen Opposition, unterscheidet hier Kant noch bestimmter, als es in Nr. 6 geschehen war, den Erkenntnisgrund *(ratio)*, welcher aus allgemeinen Sätzen einzelne Wahrheiten ableitet und auf dem Satz der Identität beruht, von dem Realgrunde *(causa)*, welcher den Zusammenhang von Ursache und Wirkung nicht durch Schlüsse, sondern lediglich aus der Erfahrung zu erkennen vermag.

18. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763. Schon hier findet Kant die bisher aufgestellten Beweise für das Dasein Gottes unzureichend, sucht aber selbst, in schon halb aufgegebene Anschauungen zurückfallend (wenn der Gedanke der Schrift nicht einer früheren Zeit angehören sollte), das Dasein Gottes rein *a priori* zu erweisen. Er sagt: „Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich"; angenommen, dafs gar nichts existiere, so würde dadurch „das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden", was aber alles Mögliche aufhebt, das ist selbst unmöglich, da es damit auch sich selbst aufheben würde. Folglich mufs irgend etwas notwendigerweise existieren, und dieses Etwas ist Gott, usw. Diese Argumentation Kants, so scharfsinnig sie sein mag, ist doch verfehlt. Durch die Annahme, dafs nichts existiere, habe ich nicht alles Mögliche, sondern nur alles Wirkliche aufgehoben, nur dafs in diesem Falle der Kreis alles Wirklichen mit dem Kreise alles Möglichen zusammenfällt, ohne dafs ich doch durch eine solche Annahme in den Widerspruch verfiele, die Aufhebung alles Möglichen für möglich zu erklären.

19. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, 1764. Kant erörtert den Unterschied der mathematischen Erkenntnis, welche von Definitionen ausgeht, und der philosophischen, welche mit ihnen endigt. „Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte und die daselbst

von so nutzbaren Folgen war.“ Der Begriff Gottes als des schlechthin notwendigen Wesens ist, wie Kant hier noch annimmt, der gröſsten philosophischen Evidenz fähig; weniger sind es die obersten moralischen Grundsätze. „Gleichwohl können diese Grundsätze nicht entbehrt werden, welche als Postulata die Grundlagen zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten. Hutcheson u. a. haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hiervon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert.“

20. Raisonnement über den Abenteurer Jan Komarnicki, 1764, welcher mit seinen Ziegen umherzog, um den Leuten aus der Bibel zu weissagen, und an welchem der ihn begleitende achtjährige Knabe als Beispiel eines Rousseauschen Naturkindes Kant am meisten interessierte.
21. Versuch über die Krankheiten des Kopfes (Phantasterei, Verrücktheit, Wahnsinn, Wahnwitz usw.), 1764, veranlaſst durch die vorhergehende Schrift.
22. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1764, eine Reihe feinsinniger ästhetischer, moralischer und psychologischer Beobachtungen, in welchen Kant in der Weise der englischen Moralisten auch die Moral auf das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur gründet.
23. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765—1766. Ähnlich wie schon Platon im Phaedrus Bedenken dagegen äuſsert, fertige Resultate mitzuteilen, und dementsprechend in vielen seiner Dialoge verfährt, indem er den Leser nötigt, die Erkenntnisse nicht fertig zu empfangen, sondern selbsttätig zu erzeugen, fordert Kant in dieser gedankenreichen kleinen Schrift von dem akademischen Lehrer, nicht Gedanken, sondern Denken, nicht Philosophie, sondern Philosophieren zu lehren.

Noch deutlicher kommt die skeptische Stimmung, von welcher Kant in dieser Periode seiner Entwicklung ergriffen ist, in den beiden folgenden Schriften zum Ausdruck.

24. Brief an ein Fräulein von Knobloch vom 10. August 1763 über Swedenborg, abgedruckt bei Borowski S. 211 bis 225.

25. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766. Der Geisterseher, welchen Kant als einen Erzphantasten bezeichnet, ist der schwedische Naturforscher Emanuel Swedenborg (1688—1772), welcher sich in seinen späteren Jahren des zweiten Gesichts und des Umgangs mit den Geistern der Verstorbenen rühmte, und von dem wunderbare, in dem eben erwähnten Briefe und dieser ihm folgenden Abhandlung mitgeteilte Erzählungen in Umlauf waren, wie er, am 19. Juli 1759 in Gothenburg ans Land steigend, von dort den grofsen Brand in dem 400 Kilometer entfernten Stockholm gesehen habe, und wie ihm der Verbleib einer Quittung von dem Geiste des verstorbenen holländischen Gesandten von Harteville* offenbart worden sei. Kant stellt mit diesen Träumereien eines Geistersehers die Träumereien der Leibniz-Wolffschen Metaphysik in Parallele, welche sich vermifst, *a priori* aus reiner Vernunft Aufschlüsse über die Natur der Seele, über Freiheit, Unsterblichkeit und ähnliche, bei dem Mangel der Erfahrung unlösbare Fragen zu gewinnen. „Aber die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vorteil", welchen Kant selbst nicht heben zu wollen erklärt, und der, mit andern Worten gesagt, auf dem Übergewicht des Wollens über das Erkennen beruht.

26. Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume, 1768. In der Streitfrage, ob der Raum, nach Philosophen wie Leibniz, den Körpern als eine blofse Bestimmung derselben anhafte, oder ob er, nach Mathematikern wie Euler, eine von den Körpern unabhängige, absolute Realität besitze, entscheidet sich Kant hier für die letztere Annahme. Die Tatsache der sogenannten inkongruent-symmetrischen Körper, wie z. B. der rechten und linken Hand, welche in allen Teilen und in der Lagerung dieser Teile gegen einander vollkommen

* So lautet der Name bei Borowski und in der Ausgabe unserer Schrift von Schubert; die Ausgabe der Berliner Akademie hat 2,355 Marteville und 10,43 Harteville.

übereinstimmen und doch nicht in dieselben Grenzen (die linke Hand nicht in die Grenzen des rechten Handschuhs) eingeschlossen werden können, würde unerklärlich bleiben, wenn der Raum ein bloſses Verhältnis der Dinge unter einander wäre, da hier alle Verhältnisse auf beiden Seiten vollkommen übereinstimmen; sie erklärt sich nur aus der Annahme eines unabhängig von den Dingen bestehenden absoluten Raumes, im Verhältnis zu welchem die beiden Körper und ihre Teile nach entgegengesetzten Seiten gelagert sind. Hier steht Kant an der Schwelle seiner gröſsten Entdeckung, indem er zwei Jahre später diesen zur Erklärung der symmetrischen Körper als ein Element der empirischen Realität unentbehrlichen und doch nicht einen Teil dieser Realität bildenden absoluten Raum aus der Auſsenwelt, wo ihn Euler angenommen hatte, in das Bewuſstsein verlegte.

27. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, dissertatio pro loco professionis Logices et Metaphysices ordinariae rite sibi vindicando, Regiomonti* 1770. — Diese Schrift, mit deren öffentlicher Verteidigung Kant die ihm verliehene ordentliche Professur der Logik und Metaphysik antrat, bezeichnet im Denken Kants einerseits einen groſsen Fortschritt, sofern er hier zuerst die Apriorität des Raumes und der Zeit behauptet, und andererseits einen nicht weniger groſsen, wenn auch nur vorübergehenden Rückschritt, sofern er den Kategorien des Verstandes neben dem *Usus logicus* hier noch einen über die Grenzen der Erfahrung hinausgehenden *Usus realis* einräumt. — Der *Mundus sensibilis* hat als Formen Raum und Zeit und als Prinzipien die Kategorien der Ontologie. Von der Zeit sagt Kant: *Tempus non est objectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus.* Ebenso heiſst es weiter vom Raume: *Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi.* — Die in Raum und Zeit aufgefaſsten Dinge werden dann

weiter den nur als Funktionen angeborenen, aber als Begriffe erworbenen Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, der Substantialität und Kausalität eingeordnet und dadurch zum Ganzen der Erfahrung verwoben. Dieses ist der *Usus logicus* des Verstandes. Neben ihm aber räumt Kant hier noch jenen Kategorien einen über die Erfahrung hinausgehenden *Usus realis* ein, vermöge dessen wir zu Gott als dem Inbegriffe aller Realität und Vollkommenheit, den Einzelwesen als Einschränkungen dieser göttlichen Realität und Vollkommenheit und im praktischen Sinne zum Prinzip der moralischen Vollkommenheit als dem obersten Grundsatze der Moralität gelangen.

4. Kant als Professor, 1770—1804.

Das Jahr 1770 bildet in zweifacher Hinsicht einen Markstein in Kants Leben, sofern er äufserlich nach fünfzehnjähriger, in bescheidenen Verhältnissen verbrachter Privatdozentenschaft endlich zu einer erträglichen, wenn auch keineswegs glänzenden Lebensstellung (das schliefsliche Höchstgehalt betrug jährlich 750 Taler) gelangte, andererseits innerlich, nachdem er die Stadien des Leibniz-Wolffschen Dogmatismus, des Lockeschen Empirismus und des Humeschen Skeptizismus durchlaufen und somit die Hauptmomente in der Entwicklung der neueren Philosophie in eigener Person durchlebt und durchlitten hatte, endlich den Standpunkt seiner eigenen kritischen Philosophie in hartem Kampfe mit den Problemen sich erobert hatte. Es folgt nun in dem Leben des bis dahin so unermüdlich tätigen Mannes die Periode eines elfjährigen, fast vollständigen Schweigens, aus welcher nur drei kleine Gelegenheitsschriften zu nennen sind, nämlich:

28. Rezension der Schrift von Moscati über den Unterschied der Struktur der Tiere und Menschen, 1771,
29. Von den verschiedenen Rassen der Menschen, 1775, und
30. Über das Dessauer Philanthropin, 1776,

aber dieses Schweigen war der Vorbote eines der gröfsten Ereignisse, welche die Geschichte des geistigen Lebens der

Menschheit zu verzeichnen hat, denn als Ergebnis der Arbeit dieser Periode erschien unter dem Titel:

31. **Kritik der reinen Vernunft,** Riga 1781, das grofse Hauptwerk Kants. Er selbst sagt in einem Briefe an M. Mendelssohn vom 18. August 1783 von diesem Werke: „Das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraume von wenigstens zwölf Jahren hatte ich innerhalb etwa 4—5 Monaten, gleichsam im Fluge, zwar mit der gröfsten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleifs auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser, zustande gebracht.“ Diese eilfertige Abfassung, auf welcher nicht zum wenigsten die zahlreichen Mifsverständnisse der kantischen Anschauungen in der nachkantischen Philosophie beruhen, ist sehr zu bedauern. Noch mehr zu bedauern aber ist eine Kritik des Werkes von Garve in den Göttinger gelehrten Anzeigen vom 19. Januar 1782, welche in der schweren, alle Tiefen des menschlichen Bewufstseins durchforschenden Gedankenarbeit Kants nur eine Erneuerung des Berkeleyschen Idealismus sehen zu sollen glaubte. Denn diese Rezension veranlafste Kant, in den Prolegomenis und ebenso in der zweiten Auflage der Vernunftkritik seine Auffassungen mehr von Berkeley abzurücken und näher auf Humes Einflufs zurückzuführen, als es der historisch nachweisbare Grad dieses Einflusses und der ganze Geist und Zusammenhang des Systems rechtfertigt.

Die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft, mit welcher alle folgenden übereinstimmen, erschien 1787 mit mancherlei Veränderungen, Zusätzen und sogar Auslassungen; namentlich sind die Deduktion der Kategorien und die Kritik der rationalen Psychologie von dieser Überarbeitung betroffen worden. Mag man diesen Änderungen grofses oder geringes Gewicht beilegen, mag man in ihnen einen Fortschritt oder Rückschritt sehen, jedenfalls ist es nicht zu billigen, dafs viele Ausgaben den Text der zweiten Auflage zugrunde legen, den der ersten Auflage nur in Anmerkungen geben und so den Leser nötigen, auf diese in fortwährender antiperistaltischer Bewegung zurückzugehen; und diejenigen Ausgaben verdienen den Vorzug,

welche, wie die von Rosenkranz und die von Kehrbach, den Text der ersten Auflage geben und die Veränderungen der zweiten Auflage in Anmerkungen beifügen; denn der natürliche Weg ist denn doch wohl der, welchen Kant selbst gegangen ist, dieser aber ging von der ersten zur zweiten Auflage und nicht umgekehrt.

Da Kant mit der Kritik der reinen Vernunft den Standpunkt erreicht hat, welchen er im wesentlichen bis an sein Ende innehielt, da somit alle weiteren Schriften nur dem Ausbau seines Systems dienen, so mag es genügen, dieselben hier nur kurz zu registrieren, ehe wir auf Grund der drei Kritiken und der zugehörigen Nebenschriften das kantische System in seinen Grundzügen darstellen.

32. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783.
33. Über Schultz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, 1783.
34. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784.
35. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784.
36. Rezension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1785.
37. Über die Vulkane im Monde, 1785.
38. Von der Unrechtmäfsigkeit des Büchernachdrucks, 1785.
39. Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse, 1785.
40. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785.
41. Metaphysische Anfangsgünde der Naturwissenschaft, 1786.*

---

* In dieser Schrift handelt Kant von der Bewegung und Ruhe der Materie in vier Teilen, welche nach den unten zu besprechenden Kategorientiteln der Quantität, Qualität, Relation und Modalität sich gliedern und von Kant als Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie bezeichnet werden. In der Phoronomie behandelt Kant die Materie als das Bewegliche im Raum, dessen Bewegung durch eine solche in entgegengesetzter Richtung aufgehoben werden kann. In der Dynamik

42. Mutmafslicher Anfang der Menschengeschichte, 1786.
43. Über Hufelands Grundsatz des Naturrechts, 1786.
44. Was heifst sich im Denken orientieren? 1786.
45. Einige Bemerkungen zu Jacobs „Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden", 1786.
46. *De medicina corporis quae philosophorum est*, 1786.
47. Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, 1788.
48. **Kritik der praktischen Vernunft**, 1788.
49. Über die Freiheit und Notwendigkeit, 1788 (nur teilweise von Kant).
50. **Kritik der Urteilskraft**, 1790.
51. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, 1790 (gegen Eberhard).
52. Über die Schwärmerei und die Mittel dagegen, 1790.
53. Über das Mifslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, 1791.
54. Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? 1791. Als solche bezeichnet Kant, wie schon oben bemerkt wurde, die Apriorität von Raum und Zeit und das Hervortreten des Dinges an sich in der Freiheit des Willens.

Während Kant auf der Höhe seines Ruhmes stand und seine Lehre auf vielen philosophischen Lehrstühlen der deutschen Universitäten begeisterte Anhänger zählte, zog sich über dem Haupte des Philosophen ein Unwetter zusammen, welches wesentlich dazu beitrug, den Abend seines Lebens zu ver-

---

erklärt er die Raumerfüllung der Materie aus den Kräften der Repulsion und Attraktion und leitet aus ebendieser Raumerfüllung die Teilbarkeit der Materie ins Unendliche ab. In der Mechanik bespricht er die Gesetze des Beharrens der Substanz, der Trägheit und der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. In der Phänomenologie erklärt er die geradlinige Bewegung im Verhältnis zum leeren Raume für eine blofs mögliche, die Kreisbewegung für eine wirkliche, die Bewegung im Verhältnis zu einem andern Körper für eine notwendige.

düstern. Friedrich der Grofse war am 17. August 1786 aus dem Leben geschieden, und ihm folgte auf dem Throne sein Neffe Friedrich Wilhelm II. (1786—1797), von dem es hier genügen mag, zu sagen, dafs er seinem grofsen Vorgänger so unähnlich wie möglich war. Angesichts der in Frankreich sich immer bedrohlicher ankündigenden Stürme der Revolution glaubte man den Thron durch ein festeres Bündnis mit der Kirche stützen zu können. Der freisinnige Kultusminister von Zedlitz war 1788 zurückgetreten, und seine Stelle hatte Wöllner, ein ehemaliger Prediger, eingenommen, welcher sich mit den ihm gleichgesinnten Konsistorialräten Hermes, Hilmers und Woltersdorf umgab. Es erschienen die berüchtigten Wöllnerschen Religionsedikte: Alle in Preufsen erscheinenden Bücher sollten sich einer Zensur unterwerfen, und alle neu anzustellenden Lehrer der höheren und niederen Schulen sollten auf die symbolischen Bücher verpflichtet werden. In dieser Zeit hatte es Kant unternommen, die Religion im Sinne seines Systems in vier Abhandlungen zu bearbeiten. Die erste, „Vom radikalen Bösen", erlangte noch von dem Berliner Zensor Hilmer das Imprimatur mit dem charakteristischen Zusatze: „weil doch nur tiefdenkende Gelehrte die kantischen Schriften lesen". Aber dem zweiten Stück: „Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen", wurde von Hilmer und Hermes das Imprimatur verweigert. Kant beschritt nun den Ausweg, dieses und die beiden folgenden Stücke: „Von dem Sieg des guten Prinzips über das böse und der Stiftung eines Reiches Gottes auf Erden" und „Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder Von Religion und Pfaffentum", durch die theologische Fakultät zu Königsberg zensieren zu lassen, welche das Imprimatur ohne weiteres erteilte, und so erschien das ganze Werk unter dem Titel:

55. **Die Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft**

zu Königsberg zu Ostern 1793 und erlebte schon im folgenden Jahre die zweite Auflage. Da wurde Kant im Oktober 1794 durch folgende Königliche Kabinettsorder überrascht:

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm, König von Preufsen usw. usw.

Unsern gnädigen Grufs zuvor!

Würdiger und hochgelahrter lieber Getreuer!

Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit grofsem Mifsfallen ersehen, wie Ihr Eure Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums mifsbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft", desgleichen in andern kleineren Abhandlungen getan habt. Wir haben uns zu Euch eines bessern versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen unsere, Euch sehr wohl bekannten, landesväterlichen Absichten handelt. Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafteste Verantwortung, und gewärtigen uns von Euch, bei Vermeidung unserer höchsten Ungnade, dafs Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zuschulden kommen lassen, sondern vielmehr, Eurer Pflicht gemäfs, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, dafs unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde, widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen.

Berlin, den 1. Oktober 1794.

Auf Seiner Königl. Majestät
allergnädigsten Spezialbefehl
Wöllner.

Kant konnte sich nicht entschliefsen, von dieser Kabinettsorder irgendeinem seiner Kollegen oder näheren Freunde Mitteilung zu machen. Wie sehr ihm aber die Sache zu Herzen ging, beweisen verschiedene Entwürfe eines Rechtfertigungsschreibens, sowie ein Zettel in seinem Nachlasse des Inhalts: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig; aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Untertanspflicht"; und so verfafste er schliefslich das geforderte Verantwortungsschreiben, in welchem er dem König „als Eurer Königlichen Majestät getreuester Untertan"

versprach, dafs er sich „fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde“. Nach dem 1797 erfolgten Tode des Königs glaubte Kant, an dieses Versprechen, da er es nur dem König persönlich gegeben habe, nicht mehr gebunden zu sein, und machte in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten“, der letzten, von ihm 1798 verfafsten Schrift, die ganze Angelegenheit öffentlich bekannt. Inzwischen war durch solche Vorkommnisse dem gefeierten akademischen Lehrer die Freude an seinen Vorlesungen getrübt. Er stellte (nach Schubert) schon im nächsten Jahre (1795) seine Privatvorlesungen ein und zwei Jahre später (1797) auch die öffentlichen, und auch als Schriftsteller hielt er die Zeit für gekommen, wie er sagte, *sarcinas colligere.* Seine seit dem Erscheinen der „Religion“ (1793) noch veröffentlichten Schriften sind die folgenden.

56. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793.
57. Über Philosophie überhaupt (eine entworfene und zurückgestellte Einleitung zur Kritik der Urteilskraft), 1794
58. Etwas über den Einflufs des Mondes auf die Witterung, 1794.
59. Das Ende aller Dinge, 1794.
60. Zum ewigen Frieden, 1795.
61. Zu Sömmering über das Organ der Seele, 1796.
62. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie, 1796.
63. Ausgleichung eines auf Mifsverstand beruhenden mathematischen Streits, 1796.
64. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats des ewigen Friedens in der Philosophie, 1796.
65. Metaphysik der Sitten, I: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 1797.
66. Metaphysik der Sitten, II: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, 1797.
67. Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen, 1797.

68. Der Streit der Fakultäten, enthält zugleich die Abhandlung: Von der Macht des Gemüts, durch den bloſsen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein.
69. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798.
70. Vorrede zu Jachmanns Prüfung der kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mystizismus, 1800.
71. Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Mielkes Litauischem Wörterbuch, 1800.
72. Kants Logik, herausgegeben von J. B. Jäsche, 1800.
73. Kants physische Geographie, herausgegeben von Rink, 1802—1803.
74. Kant über Pädagogik, herausgegeben von Rink, 1803.
75. Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik (ein nachgelassenes Manuskript Kants, herausgegeben von A. Krause, 1888).
76. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, herausgegeben von Pölitz, 1817.
77. Kants Vorlesungen über die Metaphysik, herausgegeben von Pölitz, 1821. (Vgl. Max Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Leipzig 1894).
78. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, herausgegeben von Benno Erdmann, 1882 fg.
79. Lose Blätter aus Kants Nachlaſs, mitgeteilt von Rud. Reicke, 1889 fg.
80. Kants Briefwechsel, in der Ausgabe der Berliner Akademie Band 10—12.

Bei Kant hatte die Natur den Geist so reich ausgestattet, daſs für den Körper nicht viel übriggeblieben war; er war klein von Statur (wenig über 1,50 Meter hoch) und von schwächlicher, ja kränklicher Anlage, wiewohl Kant nie eigentlich krank gewesen ist; vielmehr brachte er es, dank einer mit pedantischer Strenge durchgeführten Lebensordnung, bis auf beinahe achtzig Jahre; er ging regelmäſsig um zehn Uhr zu Bett, vergönnte sich nur sieben Stunden Schlaf und lieſs sich im Winter wie im Sommer morgens um fünf Uhr durch

seinen Diener Lampe aus dem Bette treiben; wie die buddhistischen Mönche nahm auch er nur eine Mahlzeit täglich ein, und diese rigoristische Lebensweise, verbunden mit unerhörten geistigen Anstrengungen, mag es verschuldet haben, dafs Kant etwa seit dem Jahre 1798 einen zunehmenden Verfall seiner körperlichen und geistigen Kräfte erlitt, welcher ihm während der letzten Monate seines Lebens das Gedächtnis und die Fähigkeit zu denken raubte, bis ihn am 14. Februar 1804 der Tod aus seinem beklagenswerten Zustande erlöste. Er wurde unter ungeheurer Teilnahme der Bevölkerung unter den Arkaden an der Nordseite des Königsberger Doms, in der nach ihm benannten *Stoa Kantiana*, bestattet, und als diese mit der Zeit verfiel, wurden am 21. November 1880 die sterblichen Reste des Philosophen wieder exhumiert und in einer gotischen Kapelle an der Ostseite des Doms beigesetzt.

Was uns Kant aufser seinen Lehren als Persönlichkeit sein kann, läfst sich in die drei Schlagworte: Selbstbeschränkung, Selbstbestimmung und Selbstachtung zusammenfassen.

1. In den Fragmenten aus seinem Nachlafs erklärt Kant: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiterzukommen, aber auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte“; und um so höher müssen wir es schätzen, dafs ein solcher Mann seine brennende Wifsbegierde zu zügeln und mit fester Hand die der menschlichen Erkenntnis gesetzten Grenzen zu bestimmen wufste, selbst wenn es möglich sein sollte, diese Grenzen, wenn auch nicht ins Ungemessene, so doch um einiges zu erweitern.

2. Kant hat uns gelehrt, unsere Pflicht nicht auf Furcht und Hoffnung zu gründen, sondern in dem kategorischen Imperativ das Gesetz zu sehen, welches der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung gibt, so dafs der Wille zum Guten lediglich auf unserer ureigenen, freien Selbstbestimmung beruht.

3. Wer auf diese Weise mit dem Philosophen im Theoretischen die Enthaltung vom Überschreiten der unserer

Erkenntnis gesetzten Grenzen als sittliche Pflicht übt, und im Praktischen Gerechtigkeit und Liebe nicht in der Aussicht auf jenseitige Vergeltung, sondern nur darum als Richtschnur nimmt, weil er sie aus eigener Entschliefsung als seine Pflicht erkennt und als solche will, dem wird auch bei allen schmerzlichen Opfern, welche ihm dieses Verhalten auferlegen mag, als einziger Lohn jene Selbstachtung zuteil, von welcher Kant sagt, dafs ihr Verlust das gröfste Übel sei, welches dem Menschen begegnen könnte.

3. Die Kritik der reinen Vernunft.

1. Aufgabe und Anordnung.

Von jeher hat, wie schon oben gesagt wurde, die menschliche Vernunft sich nicht damit begnügt, die Erfahrung zu durchforschen, sondern sich vermessen, in den Fragen über die Seele, das Weltganze und Gott den ganzen Kreis der Erfahrung zu überschreiten, transscendent zu werden. Ist sie dazu berechtigt? Das ist zu untersuchen, und diese Untersuchung heifst eine transscendentale.

Gesetzt nun, ein solches Überschreiten der Erfahrung sollte überhaupt möglich sein, so könnte es, nach Kants Meinung, nur mittels desjenigen möglich sein, was uns vor aller Erfahrung, d. h. *a priori* eigen ist; Erfahrung kann nicht über sich selbst hinausführen, und nur dasjenige, wenn überhaupt irgend etwas, könnte es uns ermöglichen, die Erfahrung zu überschreiten, was uns *a priori*, vor aller Erfahrung, unabhängig von aller Erfahrung, somit in gewissem Sinne, wenn auch noch unentwickelt, angeboren ist und den ursprünglichen Besitz unserer reinen, d. h. von allem Erfahrungsinhalt gereinigten, Vernunft und in weiterem Sinne unseres ganzen Erkenntnisvermögens bildet. Diesen ursprünglichen Besitz aus reiner Vernunft kritisch zu untersuchen und dadurch Gewifsheit darüber zu gewinnen, was reine Vernunft zu leisten und nicht zu leisten vermag, das ist die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft. Ihre Grundfrage ist demnach: Welches sind die Elemente *a priori*, auf denen alle unsere Erkenntnis beruht?

Sogleich auf der ersten Seite der Kritik der reinen Vernunft gibt uns Kant ein untrügliches Mittel an die Hand, diese Elemente *a priori* aus der Gesamtmasse unserer Erkenntnisse herauszufinden. Auf Seite 1 der ersten Auflage heifst es von der Erfahrung (worunter hier die Wahrnehmung zu verstehen ist): „Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, dafs es notwendigerweise so, und nicht anders, sein müsse.“ Hier haben wir den Grundgedanken vor uns, auf welchem die ganze Kritik der reinen Vernunft aufgebaut ist, und man braucht nur einmal sich den Begriff der Notwendigkeit recht deutlich zu machen, um die Wahrheit dieses Grundgedankens einzusehen. Alles, was auf dem Wege der äufseren und inneren Wahrnehmung sich uns ankündigt, kann uns immer nur tatsächliche, nie notwendige Gewifsheit geben, es kann immer nur sagen: ich bin so oder ich bin so, nie aber: ich mufs so sein; jeder mufs begreifen, dafs alle Wahrnehmung ihrem Wesen nach immer nur Tatsachen mitteilen kann, dafs sie keine Zunge hat, das Wort Notwendigkeit auszusprechen, und dafs wir bei jeder Erkenntnis, bei welcher wir das Bewufstsein ihrer Notwendigkeit haben, uns auf apriorischem Boden befinden. Hieran haben wir ein untrügliches Kriterium zur Entscheidung der Frage: Welche von allen unsern Erkenntnissen sind uns unabhängig von aller Erfahrung, d. h. *a priori* eigen?

Diese Frage kleidet sich für Kant in die unnötig komplizierte Form: Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? und die Antwort wird lauten: Sie sind nur möglich, sofern derjenige Teil des Erfahrungskomplexes, auf welchen sie sich beziehen, selbst *a priori* ist.

Der Weg, welchen Kant einschlägt, indem er von den Urteilen *a priori* ausgeht, führt zwar sicher, aber nur auf einem Umwege zum Ziele. Denn was ist uns, was kann uns im besten Falle *a priori* gegeben sein? Doch wohl nur die angeborenen Funktionen, auf welchen unser Erkennen beruht; diese Funktionen verweben sich mit dem als Empfindungen gegebenen Stoffe der Wahrnehmungen zu Anschauungen, aus diesen entspringen Begriffe, und die Begriffe werden zu Urteilen verbunden, welche letzteren zwar immer noch

das apriorische Element in sich enthalten müssen, aber doch erst das letzte Produkt des ganzen Erkenntnisprozesses bilden. Indem Kant von den Urteilen *a priori* ausgeht, greift er, statt den Stier bei den Hörnern zu fassen, die Sache am letzten Ende an; statt den Mafsstab unmittelbar anzulegen, mifst er den Turm nach dem Schatten; aber auch auf diesem Umwege ist es möglich, zum Ziele zu gelangen.

Kant teilt zunächst alle Urteile in analytische und synthetische Urteile ein. Die analytischen Urteile analysieren, wie das Wort besagt, den Subjektsbegriff, heben eines seiner Merkmale aus ihm heraus und sagen es als Prädikat von ihm aus (Beispiel: Alle Körper sind ausgedehnt; das Merkmal der Ausdehnung ist in dem Begriffe des Körpers enthalten); um solche Urteile zu bilden, brauche ich keine neuen Erfahrungen zu machen, und insofern sind sie alle *a priori*. Anders die synthetischen Urteile; bei ihnen sage ich vom Subjektsbegriff etwas aus, was nicht schon in ihm liegt, sondern als etwas Neues hinzutritt (Beispiel: Alle Körper sind schwer; das Merkmal der Schwere liegt, wie Kant annimmt, nicht schon im Begriff des Körpers); um solche Urteile zu fällen, mufs ich mich auf ein x stützen, und dieses x besteht in einer Erweiterung der Erfahrung. Hiernach sollte man denken, dafs alle synthetischen Urteile *a posteriori* wären, aber dem ist nicht so, vielmehr gibt es, wie Kant zeigt, Urteile, welche synthetisch und dabei doch *a priori* sind. Als Beispiele führt er an:

Das arithmetische Urteil: $7 + 5 = 12$.
Die gerade Linie ist zwischen zwei Punkten der kürzeste Weg.
Das Quantum der Materie ist unveränderlich.
Alles, was geschieht, hat eine Ursache.

Alle diese Urteile sind synthetische, denn so sehr ich auch den Subjektsbegriff in ihnen analysiere, komme ich dadurch doch nicht auf den Prädikatsbegriff; und doch sind sie *a priori*, wie die Notwendigkeit beweist, mit der ich sie ausspreche. Als synthetische Urteile müssen sie sich auf die Erfahrung stützen, und ihre Notwendigkeit beweist, dafs derjenige Teil der Erfahrung, auf welchen sie sich stützen, *a priori* sein

mufs. Schon hier wird deutlich, dafs das, was wir Erfahrung nennen, ein Gewebe aus Fäden *a posteriori* und aus solchen *a priori* ist. Die letzteren aus der Gesamtheit aller Erfahrungen reinlich herauszuheben und auf allen Gebieten der menschlichen Erkenntnis nachzuweisen, das ist die Aufgabe, welche Kant sich gestellt hat.

Der Natur der Sache gemäfs unterscheidet Kant zwei Grundvermögen der menschlichen Erkenntnis, das Vermögen der anschaulichen Vorstellungen und das Vermögen der abstrakten Vorstellungen oder Begriffe, aber sehr unglücklich und dem überwiegenden Sprachgebrauche aller Völker und Zeiten zuwider ist es, wenn er als Vermögen der anschaulichen Vorstellungen die Sinnlichkeit, als das der Begriffe den Verstand bezeichnet und für die Vernunft nur das Vermögen des Schliefsens übrigbehält. Wir werden später noch genauer sehen, dafs es nur zwei Grundvermögen der menschlichen Erkenntnis gibt, den, wenn auch graduell verschieden, mit den Tieren uns gemeinsamen Verstand und die, unsern allein wesentlichen Vorzug vor der Tierwelt ausmachende Vernunft, und es wird sich dabei zeigen, dafs der Verstand (νοῦς, *mens*, *entendement*, *understanding*) ein Vermögen ist, die in der anschaulichen Welt liegenden kausalen Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen zu durchschauen, während das Vermögen, Begriffe zu bilden, sie zu Urteilen und Schlüssen zu verbinden und unser praktisches Verhalten durch sie zu leiten, die Vernunft (λόγος, *ratio*, *raison*, *reason*) heifst.

Indem Kant, wie sich zeigen wird, als apriorische Formen dem Vermögen der Sinnlichkeit Raum und Zeit, dem Verstande Kausalität und Substantialität nebst den übrigen, von den genannten als blofse Abstraktionen streng zu unterscheidenden Kategorien sowie die Urteilskraft zuweist, hingegen für das Vermögen des Schliefsens, als wäre es von dem des Urteilens wesentlich verschieden, die Vernunft als ein ganz neues Vermögen aufstellt, begeht er den schweren Fehler, wiederholt Zusammengehöriges auseinanderzureifsen und Nichtzusammengehöriges zu verbinden. Folgendes Schema mag zur vorläufigen Orientierung dienen.

Kant:	*A priori:*	Richtiger:
Sinnlichkeit:	Raum, Zeit	Verstand
Verstand:	Kausalität und Substantialität	
	die übrigen, bloſs abstrakten Kategorien	Vernunft.
	die Urteilskraft	
Vernunft:	das Schluſsvermögen	

Über den Unterschied der beiden Vermögen, welche Kant als Sinnlichkeit und Verstand bezeichnet, spricht er sich im letzten Absatze der Einleitung (S. 15) folgendermaſsen aus: „Nur so viel scheint zur Einleitung und Vorerinnerung nötig zu sein, daſs es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.“ Was zunächst die gemeinsame Wurzel betrifft, aus welcher (wir schlieſsen uns weiterhin der kantischen Terminologie an, nachdem wir unsern Protest gegen dieselbe eingelegt haben) Sinnlichkeit und Verstand entspringen, so ist diese gemeinsame Wurzel nicht so unbekannt, wie Kant glaubt; vielmehr hoffen wir weiter unten zeigen zu können, wie beim Menschen aus einer bloſsen Steigerung des uns mit den Tieren gemeinsamen Vermögens, die Dinge mittels der Kausalität aus uns herauszusetzen, eine gröſsere Freiheit den Dingen gegenüber entspringt, auf welcher die dem Tiere fehlende Fähigkeit beruht, die Dinge zu vergleichen *(comparatio)*, z. B. das gestern gesehene Pferd mit dem heutigen, wie bei einer solchen Vergleichung die identischen Merkmale durch Wiederholung sich tiefer einprägen, während die nicht identischen sich übereinanderlegen und dadurch gegenseitig verdunkeln und verwischen, und wie auf diese Weise ganz instinktiv und ungewollt aus den in der Anschauung gegebenen Pferden der aus der Summe der wesentlichen und daher gemeinsamen Merkmale bestehende Begriff des Pferdes sich herausentwickelt.

Aber sehr bedenklich ist es, wenn Kant in der angeführten Stelle erklärt und in demselben Absatze noch zweimal wiederholt, durch die Sinnlichkeit würden uns die Gegenstände „gegeben“. Zunächst setzt sich hier Kant in

Widerspruch mit der einige Seiten weiter (S. 22) abgegebenen Erklärung, er wolle von der Sinnlichkeit „alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die Form der Erscheinungen [d. h. Raum und Zeit] übrigbleibe". — Was ist, so müssen wir hier fragen, nach Kant das Gegebene, d. h. das *a posteriori* und unabhängig von unsern apriorischen Erkenntniskräften Vorhandene? An der eben angeführten Stelle erklärt er ganz richtig, und diese Auffassung beherrscht das ganze Werk (man vergleiche namentlich die Anticipationen der Wahrnehmung), dafs das Gegebene nie etwas anderes sein kann als die Empfindung in uns. Aber immer wieder zieht sich durch diese Auffassung eine andere, wie ein falscher Ton, hindurch, nach welcher das Gegebene nicht die blofse Empfindung, sondern schon die fertige Anschauung wäre, welche dann in die apriorischen Formen, Raum und Zeit, gleichsam hineingeschoben und schliefslich unter die Kategorien subsumiert würde. Dieser Zwiespalt erklärt sich daraus, dafs Kant noch nicht deutlich unterscheidet zwischen dem empirischen Bewufstsein, für welches nie etwas anderes als die Empfindung gegeben sein kann, und dem transscendentalen Bewufstsein, welches, als zeitlos, von Ewigkeit her die ganze Welt der Anschauung trägt und in sich befafst. Auf diesen Unterschied werden wir weiter unten bei Besprechung der Kausalität zurückkommen.

Die Kritik der reinen Vernunft zerfällt zunächst in eine Elementarlehre und eine Methodenlehre. Diese, dem in der formalen Logik üblichen Zuschnitte entsprechende Einteilung bringt es mit sich, dafs die Elementarlehre, wie Umfang und Inhalt gleicherweise zeigen, alles der Sache Wesentliche, alles die Elemente unserer Erkenntnis Behandelnde enthält, und für die Methodenlehre nur eine Nachlese übrigbleibt, wiewohl auch eine solche bei einem so reichen Geiste in ihren vier Teilen, der Disziplin, dem Kanon, der Architektonik und der Geschichte der reinen Vernunft, eine Fülle wertvoller Gedanken enthält, indem der erste Teil verlangt, die Vernunft in Zucht zu halten, damit sie ihre Grenzen nicht überschreitet, der zweite erklärt, dafs reine Vernunft nicht

auf theoretischem, wohl aber auf praktischem Gebiete einen Kanon enthalte, der dritte eine vorläufige, in der Kritik der Urteilskraft noch wesentlich modifizierte architektonische Gliederung des ganzen Systems unternimmt, und der vierte als bloſser, erst von der Zukunft auszufüllender Titel die Hoffnung ausspricht, daſs es in den noch übrigen zwei Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts gelingen werde, „die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wiſsbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen“ — eine Hoffnung, welche sich allerdings so wenig erfüllt hat, daſs wir vielmehr noch heute mitten in den durch das kantische Werk entfesselten Kämpfen uns befinden.

Der Hauptteil des Werkes, die transscendentale Elementarlehre, zerfällt in die transscendentale Ästhetik, welche als apriorische Formen der Anschauung den Raum und die Zeit nachweist, und in die transscendentale Logik, welche wiederum in die Analytik und die Dialektik sich gliedert. Die Analytik ermittelt als apriorische Funktionen unseres denkenden Vermögens die zwölf Kategorien und entwickelt aus ihnen die Grundsätze des reinen Verstandes, die Dialektik zeigt, wie wir durch miſsbräuchliche Anwendung dieser Funktionen über den Bereich der Erfahrung hinaus zu den von Kant so genannten Ideen der Seele, des Weltganzen und Gottes gelangen.

Das nebenstehende Schema zeigt den architektonischen Bau des Werkes auf und mag dienlich sein, um über der Betrachtung des Einzelnen nicht den Zusammenhang des Ganzen aus dem Auge zu verlieren.

2. Die transscendentale Ästhetik.

„In der transscendentalen Ästhetik“, sagt Kant vor Eintritt in dieselbe S. 22, „werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren dadurch, daſs wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung dabei übrigbleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die Form der Erscheinung übrig-

Inhaltsübersicht der Kritik der reinen Vernunft.

A. Transscendentale Elementarlehre.

I. Transscendentale Ästhetik: Raum, Zeit.

1. vorhergehend, 2. unwegdenkbar, 3. notwendig, 4. nicht Begriffe, 5. unendlich.

II. Transscendentale Logik.

a) Analytik: Denken = urteilen. Die zwölf Operationen beim Urteilen beruhen auf zwölf Funktionen des Denkens (Kategorien).

Analytik der Begriffe	Quantität	Qualität	Relation	Modalität
zwölf Operationen beim Urteilen	allgemeine besondere einzelne	bejahende verneinende limitierende	kategorische hypothetische disjunktive	problematische assertorische apodeiktische
beruhend auf				
zwölf Funktionen des Denkens (Kategorien)	Allheit Vielheit Einheit	Realität Negation Limitation	Substantialität Kausalität Wechselwirkung	Möglichkeit Wirklichkeit Notwendigkeit

Deduktion der Kategorien: sie beherrschen die Welt, weil sie die Welt schaffen.

Analytik der Grundsätze				
1. Schematismus der Kategorien	Zeitreihe	Zeitinhalt	Zeitordnung	Zeitinbegriff
2. Grundsätze des reinen Verstandes	Axiome der Anschauung	Anticip. der Wahrnehmung	Analogien der Erfahrung	Postulate des empirischen Denkens
	extensiv	intensiv	Gesetze { vom Beharren der Substanz der Kausalität der Wechselwirkung	formale materiale allgemeine } Bedingungen der Erfahrung

b) Dialektik: Schlüsse der Vernunft über die Erfahrung hinaus.

1. kategorisch: Seele, vier Paralogismen der	Personalität	Simplicität	Substantialität	Idealität
2. hypothetisch: Weltganzes, vier Antinomien { *Thesis:*	Anfang, Grenzen	einfache Teile	Kausalität durch Freiheit	schlechthin notwendiges Wesen
Antithesis:	keine	keine	keine	keines

3. disjunktiv: Gott, drei Beweise: ontologischer, kosmologischer und physiko-theologischer Beweis.

B. Transscendentale Methodenlehre.

1. Disziplin, 2. Kanon, 3. Architektonik, 4. Geschichte der reinen Vernunft.

bleibe, welches das Einzige ist, was die Sinnlichkeit *a priori* liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, dafs es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Prinzipien der Erkenntnis *a priori* gebe, nämlich Raum und Zeit.“ Also, wenn wir alles Begriffliche absondern und sodann alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, so behalten wir als reine Form der Anschauung nur den Raum und die Zeit übrig. Hiernach müfste die Anschauung sich begreifen lassen als das Produkt der Empfindung *a posteriori* und des Raumes und der Zeit *a priori.* Ob diese beiden Faktoren genügen, ob aufser Raum und Zeit nicht noch ein drittes Element *a priori*, nämlich die Kausalität, erforderlich ist, wenn die Empfindung sich in Anschauung umwandeln soll, werden wir später erwägen. Zunächst haben wir es mit Raum und Zeit zu tun.

Was ist nun der Raum? Ist er nach Newton und Euler ein reales Wesen? Unmöglich, denn er ist das, was uns übrigbleibt, wenn wir alles Reale in Abzug bringen. Oder, wenn er keine Substanz sein kann, ist er vielleicht, nach Leibniz und andern Philosophen, eine Qualität, welche den Dingen anhaftete, oder eine Relation der Dinge unter einander? Auch das ist unmöglich, denn dann müfste, wenn ich die Dinge wegnehme, auch der Raum wegfallen, als eine blofse *rerum existentium relatio, rebus sublatis plane evanescens*, wie Kant schon in der Dissertation von 1770 § 15 erkennt, auch würde sich dann, wie die Vernunftkritik hinzufügt, nimmermehr die Notwendigkeit erklären, welche allen räumlichen und zeitlichen Bestimmungen anhaftet. Es bleibt also nur übrig, dafs Raum und Zeit zwei subjektive Anschauungsformen sein müssen, welche *a priori*, d. h. angeborenerweise, wenn auch noch unentwickelt, unserm Erkenntnisvermögen anhaften. Den Beweis für diese grofse und folgenreiche Wahrheit führt Kant in fünf Punkten, von denen drei unwiderleglich beweisen, dafs Raum und Zeit *a priori* sind, während die beiden übrigen dartun, was für uns keines Beweises bedürfen würde, dafs Raum und Zeit nicht Begriffe sind, sondern apriorische Formen der Anschauung. Wir wollen diese Beweise möglichst im Anschlufs an Kant wiedergeben,

indem wir bei jedem Beweis den *nervus probandi* besonders hervorheben und in einem lateinischen Merkworte voranstellen.

Erster Beweis: *ex antecessione.* Raum und Zeit können nicht aus der Erfahrung stammen, weil sie jeder Erfahrung, auch der allerersten, damit sie gemacht werden konnte, schon vorhergehen mufsten. Denn jede Erfahrung besteht darin, dafs ich etwas wahrnehme als aufser mir oder als aufser einander, und zwei Zustände als gleichzeitig oder nach eineinander, und diese Handlung setzt immer schon das Aufser-mir, das Nacheinander, mithin den Raum und die Zeit voraus, *q. e. d.*

Zweiter Beweis: *ex adhaesione.* Raum und Zeit sind *a priori* dem Bewufstsein innewohnend, weil sie unabtrennbar dem Bewufstsein anhaften. Hier macht Kant eine Beobachtung, von deren Richtigkeit sich jeder in jedem Augenblicke und immer wieder neu überzeugen kann: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dafs kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dafs keine Gegenstände darin angetroffen werden.“ Ich stelle mir vor, dieser Körper oder jener Körper oder alle Körper seien nicht vorhanden, es geht; nun versuche ich, mir vorzustellen, der Raum sei nicht vorhanden, und ich fühle ganz unmittelbar, dafs es unmöglich ist. Ebenso bei der Zeit: „Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbsten nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann.“ Als ein artiges Beispiel zu Kants Lehre kann das Märchen vom Dornröschen dienen; in dem verzauberten Schlosse steht alles unbeweglich still, der Koch in der Küche, die Taube auf dem Dach usw., und nur die Zeit kann nicht stillstehen, sondern geht ihren Geistertritt unaufhaltsam weiter, bis die hundert Jahre verstrichen sind und der Zauber sich löst.

Dritter Beweis: *e necessitate.* Die Notwendigkeit aller räumlichen und zeitlichen Bestimmungen beweist unwidersprechlich die Apriorität von Raum und Zeit. Jedes Ding mufs einen Raum einnehmen, kann nie zwei Räume einnehmen, jedes Ereignis fällt in eine bestimmte Zeit, kann nie zweimal zu verschiedenen Zeiten stattfinden. Am greifbarsten wird

uns die Wahrheit dieser kantischen Lehre, wenn wir sie uns an Beispielen verdeutlichen. Ein Angeklagter mag, um sich von dem Verdacht eines Verbrechens zu reinigen, sich die gröſste Mühe geben, sein Alibi nachzuweisen; wollte er aber sich zu der Behauptung versteigen, er sei zu der Zeit, wo das Verbrechen begangen wurde, an gar keinem Orte gewesen, so würde eine solche Ausflucht, als völlig unmöglich, bei keinem Richter Glauben finden. Man kann zweifeln, ob Berkeley nach den Aufzeichnungen seines Bruders 1684 oder nach Fraser 1685 geboren wurde; wer aber behaupten wollte, beide Angaben seien richtig, indem der Philosoph zweimal hinter einander geboren wäre, den würden wir nicht etwa darauf hinweisen, daſs ein solcher Fall äuſserst unwahrscheinlich wäre, sondern wir würden ihn für verrückt erklären, welches besagen würde, daſs die Funktion der Zeit sich in seinem Kopfe verschoben hätte. — Zum Beweis der Apriorität des Raumes weist Kant auf die apodeiktische Gewiſsheit aller Sätze der Geometrie hin. Mit demselben Rechte hätte er die Apriorität der Zeit aus der apodeiktischen Gewiſsheit aller Sätze der Arithmetik erweisen können; denn wie die Geometrie die Wissenschaft vom Raume ist und ihre Punkte, Linien, Flächen und Körper nur imaginiert, um die Verhältnisse des Raumes immer genauer zu erforschen, so ist die Arithmetik, unbeschadet ihrer tausendfachen Anwendung auf die Wissenschaft und das Leben, ursprünglich nichts anderes als Betrachtung der Zeit. Die ganze Arithmetik mit allen ihren komplizierten Formeln und Operationen ist, wie jeder Mathematiker weiſs, nur ein methodisch abgekürztes Zählen, Zuzählen und Abzählen, Addieren und Subtrahieren. Wenn ich nun irgendwelche Dinge zähle, so lasse ich sie in meinem Bewuſstsein aufeinanderfolgen; wenn ich aber nicht mehr Dinge zähle, sondern nur noch zähle: eins, zwei, drei usw., so habe ich die succedierenden Dinge weggenommen und nur die Succession selbst übrigbehalten; Succession aber ist das ganze Wesen der Zeit, welche ich betrachte, indem ich sie in lauter gleiche Teile zerlege und diese an meinem Bewuſstsein vorüberziehen lasse. Diese groſse Wahrheit, daſs, so wie die Geometrie eine Erforschung des Raumes ist, ebenso

die Arithmetik eine solche der Zeit, darin bestehend, daſs ich den unendlichen Faden der Zeit, an welchem alles verläuft, losgelöst von diesem allem betrachte, indem ich sie in lauter gleiche Teile teile, diese vor meinem Bewuſstsein succedieren lasse und bei jedem Schritt, nur um zu behalten, wieviel Schritte ich schon getan habe, ein neues Merkwort, eins, zwei, drei usw., wähle — diese Wahrheit kommt auch bei Kant zum Durchbruch, wenn er Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl., S. 142—143) sagt: „Also ist die Zahl nichts anderes als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, daſs ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge."

Vierter Beweis, nicht für die Apriorität, sondern nur dafür, daſs Raum und Zeit nicht Begriffe, sondern Anschauungen sind, wie sich ohne weiteres daraus ergibt, daſs z. B. der Begriff des Pferdes alle Pferde unter sich befaſst, während der Raum alle Pferde und mit ihnen alle übrigen Dinge in sich enthält. — Wenn Kant schon bei Raum und Zeit schwanken konnte, ob er sie für Begriffe oder für Anschauungen erklären sollte, so ist er bei einem dritten apriorischen Faktor der Anschauung zu Fall gekommen, indem er die Kausalität, zwar richtig für *a priori*, aber unrichtig für einen Begriff, eine Kategorie erklärt, wovon sogleich weiter die Rede sein wird.

Fünfter Beweis: *ex infinitate.* Hier weist Kant auf die Unendlichkeit von Raum und Zeit hin, wieder nur, um zu beweisen, daſs sie nicht Begriffe (in welchen nie solche Merkmale wie gröſser oder kleiner, unendlich oder endlich liegen könnten), sondern ins Unendliche fortgehende Anschauungen sind. Er übersieht dabei, daſs gerade diese Unendlichkeit von Raum und Zeit, welche es mir ermöglicht, mit der gröſsten Sicherheit über Fernen und Vergangenheiten etwas auszusagen, bis zu welchen nie eine Erfahrung vorzudringen vermag, einen, nicht der stärksten, denn sie sind alle gleich stark, aber doch der unmittelbar einleuchtendsten Beweise für die Apriorität des Raumes und der Zeit liefert.

Kant glaubt, daſs Raum und Zeit die einzigen Formen *a priori* seien, auf welchen die Anschauung beruhe: „daſs

schliefslich die transscendentale Ästhetik nicht mehr als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, ist daraus klar, weil alle andern zur Sinnlichkeit gehörigen Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beide Stücke vereinigt, etwas Empirisches voraussetzen.“ Etwas Empirisches wird bei allen apriorischen Formen vorausgesetzt oder ist, richtiger gesagt, ihnen beigemischt, und die Aufgabe ist, überall aus diesem Empirischen das Apriorische reinlich herauszuschälen. Hätte Kant recht, so müfste sich aus Raum und Zeit *a priori* und aus der allein *a posteriori* gegebenen Empfindung die Welt der Anschauung als deren Produkt begreifen lassen. Dem aber ist nicht so, vielmehr bedarf es noch eines dritten Faktors, um von der mir allein gegebenen Empfindung als Wirkung zu ihrer Ursache überzugehen und diese Ursache als Körper in den Raum zu projizieren; und dieser dritte Faktor ist die Kausalität. Dafs auch sie *a priori* ist, hat Kant (gegen Hume) aus ihrer Notwendigkeit sehr richtig erkannt, auch dafs sie das Vehikel ist, um, wie er in den Prolegomenis sagt, das Wahrnehmungsurteil (ich fühle die Schwere des Steines) in ein Erfahrungsurteil (der Stein ist schwer) zu verwandeln; aber sein Unglück war, die Kausalität für einen abstrakten Begriff zu halten und dadurch den Begriff zur Hilfe rufen zu müssen, um die Anschauung, welche uns doch mit dem der Begriffe entbehrenden Tiere gemeinschaftlich ist, zu konstruieren. Es bedarf aber kaum der Erinnerung, dafs der Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen ebensogut wie Raum und Zeit ein Element der anschaulichen Welt ist, und dafs die Ordnung der Dinge, wie ihrer Lage nach durch den Raum und ihrer Folge nach durch die Zeit, so ihrem Wirken nach durch die Kausalität bestimmt wird.

Warum hat Kant den ersten Beweis *ex antecessione*, den er für Raum und Zeit so glücklich führt, nicht auch für die Kausalität erbracht, wo er noch viel näher lag, denn nimmermehr könnte ich von den Empfindungen der Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke und Tastempfindungen in mir zu den Körpern aufser mir als ihren Ursachen gelangen, trüge ich nicht in mir *a priori* die Anschauungsform der Kausalität! Aber der tiefste Grund des kantischen Irrtums, vermöge dessen

er einerseits das „Gegebene“ bald in der Empfindung, bald in der fertigen Anschauung sieht, und andererseits für die Kausalität den Beweis *ex antecessione* verschmäht, liegt darin, dafs er noch nicht deutlich unterscheidet das empirische Bewufstsein, welches als Gehirnfunktion von Raum, Zeit und Kausalität abhängig ist, und das transscendentale Bewufstsein, welches Raum, Zeit und Kausalität aus sich gebiert, daher selbst raumlos, zeitlos und kausalitätlos und, als *conditio sine qua non* aller Erfahrung, in keiner Erfahrung zu finden ist, also, empirisch gesprochen, nie und nirgendwo existiert. Für das empirische Bewufstsein ist das Gegebene nie mehr als die Empfindung in uns, von welcher es mittels der *ex antecessione* erforderlichen Kausalität zu den Dingen als Ursachen übergeht; das transscendentale Bewufstsein hingegen hat sich nicht, wie das empirische, an einem Punkte des Kausalitätsnetzes (dem Gehirn) angesogen, um von hier aus das ganze Netz der Wirkungen und Ursachen aufzurollen, vielmehr trägt es diese ganze Weltausbreitung in Raum und Zeit von Ewigkeit her, d. h. zeitlos, fertig in sich. Bei Raum und Zeit hat Kant das empirische, bei der Kausalität das transscendentale Bewufstsein im Auge; für ersteres ist nur die Empfindung, für letzteres die fertige Anschauung das Gegebene; daher bei Kant das Schwanken zwischen beiden, an welches schon oben (S. 211) erinnert wurde.

3. Die transscendentale Logik.

Erste Abteilung: Die transscendentale Analytik.

Nachdem Kant so glücklich gewesen war, als apriorische Formen der Anschauung den Raum und die Zeit zu erweisen, wirft er die weitere Frage auf: Welches sind die Formen oder Funktionen *a priori*, auf denen unser Denken beruht? Diese Frage ist ohne Zweifel berechtigt; denn wenn es der Vorzug des Menschen vor dem Tiere ist, nicht nur, wie das Tier, anzuschauen, sondern auch das Angeschaute in besonderen und allgemeinen Begriffen zusammenzufassen, so beruht dieser Vorzug auf gewissen Funktionen, welche dem Tiere abgehen und welche der Mensch als solcher besitzt. Diese Funktionen sind zu ermitteln.

Denken, in logischem Sinne, heiſst urteilen, und ich kann die Funktionen des Denkens finden, wenn ich auf die Operationen achthabe, welche ich beim Urteilen vollziehe, denn jede dieser Operationen ist nur möglich, sofern mir eine Funktion innewohnt, in deren Anwendung sie besteht.

Das Vermögen zu urteilen heiſst die Urteilskraft, welche nach Kants richtiger Einteilung einerseits reflektierend, andererseits subsumierend ist, reflektierend, sofern sie aus der Anschauung die besonderen und aus diesen die allgemeinen Begriffe bis hinauf zu den von Aristoteles aufgestellten Kategorien bildet, subsumierend, sofern sie beschäftigt ist, fort und fort die vorkommenden Anschauungen unter die Begriffe zu subsumieren. So besitzt der Arzt die Begriffe der verschiedenen Krankheiten, und die Diagnose besteht darin, die einzelnen Krankheitsfälle unter die richtigen Begriffe zu subsumieren; so sind dem Richter die mannigfachen Vergehen und Verbrechen als Begriffe gegenwärtig, und seine Aufgabe ist es, die Tat des Angeklagten richtig zu beurteilen, d. h. unter dem richtigen Begriff subsumierend einzuordnen und dementsprechend die Strafe zu bestimmen. Es lieſse sich zeigen, wie die Tätigkeit der reflektierenden Urteilskraft, auf welche Kant hier nicht eingeht, ihren, allerdings nur unvollkommenen, Ausdruck in den vier Denkgesetzen der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des Grundes findet. Hier hat Kant nur die subsumierende Urteilskraft im Auge, wenn er ihre Tätigkeit, Urteile, allgemeine und besondere, bejahende, verneinende usw., zu bilden, auf die Funktionen untersucht, welche bei dieser Tätigkeit in Anwendung kommen. Diese Funktionen sind die kantischen Kategorien, sie sind von den aristotelischen Kategorien sehr verschieden, und man muſs bedauern, daſs Kant diesen Namen gewählt und dadurch zu vielen Miſsverständnissen Anlaſs gegeben hat.

Die aristotelischen Kategorien, Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Verhalten, Tun und Leiden (vgl. Phil. d. Griechen S. 339 fg.), sind, soweit sie zu Recht bestehen können, nichts anderes als die durch den fortschreitenden Prozeſs der Abstraktion gewonnenen allgemeinsten Begriffe, welche als solche geeignet sind, alles Wirkliche unter sich

zu befassen. Vereinfacht und, wir dürfen sagen, verbessert wurde diese Kategorientafel durch die Stoiker, sofern sie Raum und Zeit ausscheiden, statt der Substanz (οὐσία) den umfassenderen Namen Subjekt (ὑποκείμενον) wählen und die vier letzten Kategorien des Aristoteles, da sie nicht bleibende Eigenschaften, sondern nur vorübergehende Zustände bezeichneten, unter dem Namen des πώς, d. h. der Modalität, zusammenfaſsten (vgl. Phil. d. Griechen S. 413). In dieser Vereinfachung sind die Kategorien geeignet, angewendet zu werden, um irgendeinem Ding, einem Verhältnis, sei es ein körperliches oder geistiges, dadurch auf den Grund zu kommen, daſs man es als *Subjekt* betrachtet und nun nach seiner *Quantität* (in räumlichem oder übertragenem Sinne), *Qualität* (sei es physischer oder geistiger), *Relation* (seiner Beziehung zu verwandten Erscheinungen) und seiner *Modalität* fragt, unter welcher letzteren die der Sache nicht wesentlichen Bestimmungen befaſst zu werden pflegen. Nun ist es eine besondere Eigentümlichkeit, man kann sagen, eine Liebhaberei Kants, daſs er alles, was er untersuchen will, als ein Subjekt betrachtet und nun nach seiner Quantität, Qualität, Relation und Modalität forscht, wobei dann oft Wichtiges und Unwichtiges, Wesentliches und Unwesentliches neben einander zum Vorschein kommt. So behandelt er nach diesen vier Kategorien in der Kritik der praktischen Vernunft den Begriff der Pflicht, in der Kritik der Urteilskraft das Urteil über das Schöne und Erhabene, in der Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft den Begriff der Kirche, und so ist es im gegenwärtigen Falle in der Kritik der reinen Vernunft zunächst das *Urteil*, welches er auf seine Quantität, Qualität, Relation und Modalität hin untersucht und dabei zu der Aufstellung gelangt, daſs jedes Urteil nach seiner *Quantität* ein allgemeines, besonderes oder einzelnes, nach seiner *Qualität* ein bejahendes, verneinendes oder limitierendes, nach seiner *Relation* ein kategorisches, hypothetisches oder disjunktives und nach seiner *Modalität* ein problematisches, assertorisches oder apodeiktisches ist.

Diese, der Zwölfzahl zuliebe getroffene Einteilung kann von der Logik nicht durchweg gutgeheiſsen werden.

1. Der Quantität nach ist jedes Urteil entweder ein allgemeines, wenn das Prädikat vom ganzen Subjektsbegriff ausgesagt wird (alle Menschen sind sterblich), oder aber ein besonderes, wenn das Prädikat nur von einem Teile des Subjekts gelten soll (einige Menschen sind Gelehrte); eine dritte Möglichkeit ist offenbar nicht vorhanden, und wenn Kant als solche die einzelnen Urteile aufführt (Sokrates ist ein Philosoph), so ist dagegen zu bemerken, daſs hier der erstere der beiden allein möglichen Fälle eintritt, daſs somit die einzelnen Urteile solche allgemeine sind, in welchen der Subjektsbegriff nur durch ein einzelnes Individuum vertreten ist.

2. Der Qualität nach kann jedes Urteil nur bejahend (der Mensch ist sterblich) oder verneinend (die Seele ist nicht sterblich) ausfallen, und wenn Kant eine dritte Möglichkeit, die limitierenden oder unendlichen Urteile, dadurch gewinnt, daſs er die Negation von der Kopula abtrennt und mit dem Prädikat zusammenbindet (die Seele ist nichtsterblich oder unsterblich), so kann die Logik ihm auch hier nicht folgen, denn diese limitierenden Urteile sind zwar dem Inhalte nach verneinend, aber der Form nach bejahend, und die Logik hat es nur mit der Form des Urteils, nicht aber mit dem Inhalte der Begriffe zu tun, welche in demselben verbunden sind.

3. Auch für die Relation der Urteile ist Kant so glücklich gewesen, drei Arten zu entdecken, wiewohl deren nur zwei existieren. Denn die Relation eines Urteils zu einem andern Urteile kann nur eine doppelte sein, sofern die Gültigkeit eines Urteils entweder im hypothetischen Urteil abhängig gemacht wird von der Gültigkeit eines andern Urteils (wenn die Beweise des platonischen Phaedon haltbar sind, so ist die Seele unsterblich) oder im disjunktiven Urteil von der Nichtgültigkeit des andern Urteils (die Seele ist entweder sterblich oder unsterblich). Findet keiner dieser beiden Fälle statt, stelle ich mein Urteil ohne Zusammenhang mit andern Urteilen auf, ist somit die Relation gleich Null, so habe ich das kategorische Urteil, welches nicht zur Relation zu rechnen war, da eben jedes Urteil, bei welchem keine Beziehung zu einem andern Urteile besteht, *eo ipso* ein kategorisches Urteil

ist, dessen Name ja, von κατηγορεῖν „aussagen“, nur das Urteil überhaupt bedeutet.

4. Auch von einer **Modalität** der Urteile kann die Rede sein, worunter, wie wir oben sahen, eine zufällige, der Sache selbst, also hier dem Urteil, nicht wesentlich anhaftende Bestimmung zu verstehen ist; eine solche ist der dreifache Grad der Zuversicht, mit welchem ich ein und dasselbe Urteil problematisch (die Seele ist möglicherweise unsterblich), oder assertorisch (die Seele ist wirklich unsterblich), oder apodeiktisch (die Seele ist notwendigerweise unsterblich) ausspreche.

Nun sagt Kant mit Recht, daſs jede dieser, von ihm als zwölf angenommenen **Operationen** auf einer uns innewohnenden **Funktion** beruht, einer „Kategorie“, wie er sagt, und wir wollen keinen Anstoſs daran nehmen, daſs hier mit demselben Worte eine sehr verschiedene Sache bezeichnet wird; denn die aristotelischen Kategorien sind nur die durch fortgesetzte Abstraktion gewonnenen allgemeinsten Begriffe, welche für Kant nur die Titel oder das Fachwerk bedeuten, mit Hilfe dessen er die Urteilsformen und, von ihnen geleitet, die Denkfunktionen ermittelt, welche allem unsern Denken, d. h. Urteilen, *a priori* zugrunde liegen. Aber zu den ernstesten Bedenken gibt es Anlaſs und erfordert eine genauere Prüfung, wenn Kant, nachdem er erklärt hat (S. 69): „Die Funktionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann“, in folgender Weise aus seinen zwölf Urteilsformen auf die ihnen zugrunde liegenden Denkfunktionen schlieſst:

	1. Quantität	2. Qualität	3. Relation	4. Modalität
Urteilsformen	allgemeine	bejahende	kategorische	problematische
	besondere	verneinende	hypothetische	assertorische
	einzelne	limitierende	disjunktive	apodeiktische
Kategorien	Allheit	Realität	Substantialität	Möglichkeit
	Vielheit	Negation	Kausalität	Wirklichkeit
	Einheit	Limitation	Wechselwirkung	Notwendigkeit.

Daſs in diesem Schema von Kant vieles für eine apriorische Denkfunktion ausgegeben wird, was in Wahrheit nur ein aus der Anschauung durch Abstraktion gebildeter Begriff

ist, bedarf kaum der Ausführung. Wenn ich meine fünf Finger in der Anschauung nach einander betrachte und dabei schon beim ersten Finger stehenbleibe, so abstrahiere ich daraus den Begriff der Einheit, ebenso bei Betrachtung der folgenden den der Vielheit, und, wenn ich sie alle fünf in der Anschauung überblicke, den der Allheit. Ebenso abstrahiere ich aus der gefüllten Hand den Begriff der Realität, aus der leeren den der Negation, von der Limitation ganz zu schweigen. Gewiſs beruht mein Vermögen zu urteilen auf Funktionen, als solche aber durfte bei der Quantität nur die Fähigkeit, allgemeine und besondere Urteile zu bilden, bei der Qualität nur die Fähigkeit der Bejahung und der Verneinung angenommen werden, so daſs meinem Denken dabei nur die vier Funktionen *a priori* innewohnen, allgemein bejahende, allgemein verneinende, partikular bejahende und partikular verneinende Urteile zu bilden, wie sie von altersher in der Logik durch die Buchstaben *a*, *e*, *i*, *o* bezeichnet und in dem Merkverse zusammengefaſst werden:

asserit a, negat e, verum generaliter ambo;
asserit i, negat o, sed particulariter ambo.

Eine wesentlich andere Bewandtnis hat es mit den Kategorien der Relation. Zwar von der Wechselwirkung können wir ganz absehen, da es in der Natur, wie Schopenhauer gezeigt hat, nur scheinbare, keine wahren Wechselwirkungen gibt; und wenn z. B. das Brennen freie Wärme und hinwiederum die freie Wärme das Brennen erzeugt, so erzeugt hierbei ein Brennen B_1 eine Wärme W_1, diese wiederum ein B_2, dieses ein W_2 usw., wobei B_1, B_2 usw. und andererseits W_1, W_2 usw. für unser Bewuſstsein zu den einheitlichen Vorstellungen des Brennens und der Wärme zusammenflieſsen.

Anders aber steht es mit der Kausalität, deren bloſser objektiver Widerschein, wie unten zu zeigen sein wird, die Substantialität ist. Von der Kausalität, und von ihr allein, gilt mit gewissen Einschränkungen das, was Kant von allen seinen zwölf Kategorien behauptet, wenn er S. 79 sagt: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloſsen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit.“

In der Tat würde die Einheit der Anschauung, der Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen in der Natur, unmöglich sein ohne die Kausalität, diese aber ist keineswegs ein abstrakter Begriff, eine Kategorie im kantischen Sinne, sondern vielmehr eine *a priori* uns angeborene Form der Anschauung, ebenso wie der Raum und die Zeit, mit welchen sie durchaus in Parallele steht. Sie ist unentbehrlich, um die als Empfindungen gegebenen Wirkungen als Ursachen in den Raum hinauszuprojizieren, und fährt auch fort, ihre Funktion zu üben, wenn ich ihr jeden Empfindungsstoff entziehe, worauf sie dann nicht mehr konkrete Wirkungen als konkrete Ursachen, sondern die Möglichkeit des Wirkens im allgemeinen als die Möglichkeit des Ursacheseins im allgemeinen, also die *causalitas* selbst, in den Raum verlegt, wodurch dann als ein rein subjektives Phänomen die Vorstellung der Substantialität entsteht. Das grofse Naturgesetz vom Beharren der Substanz wird von Kant in der ersten Analogie der Erfahrung darauf zurückgeführt, dafs die Substanz der objektive Vertreter der bei allem Wechsel der Zustände beharrenden Zeit sei. Aber die Zeit ist gerade das stetig Fliefsende, nie Beharrende, und so ist es dieser künstlichen Erklärung gegenüber viel natürlicher, mit Schopenhauer in der Substanz die objektiv in den Raum sich selbst projizierende Kausalität zu erblicken, woraus dann das Beharren der Substanz sich ganz natürlich ergibt. Denn wie ein Messer alles Mögliche schneiden kann, nur nicht sich selbst, oder wie der Magen alles Mögliche verdaut, nur nicht sich selbst, so erstreckt sich die Herrschaft der Kausalität auf alles Empirische, nur nicht auf die Kausalität selbst und somit nicht auf die Substanz, welche eben, wie gezeigt, nichts anderes ist als diese objektiv im Raume sich darstellende Kausalität selbst.

Hier dürfte auch ein Licht auf die befremdliche Terminologie Kants fallen, wenn er, entgegen dem überwiegenden Sprachgebrauch aller Länder und Zeiten, das Vermögen der Begriffe nicht als Vernunft, sondern als Verstand bezeichnet. Denn der Verstand ist, wie Kant fühlte und jeder mit ihm fühlen wird, ganz wesentlich ein Vermögen, den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen in der Natur zu erkennen;

sein grofses Organ ist die Kausalität, diese aber wurde von Kant fälschlich für einen Begriff, für eine Kategorie gehalten, welcher er, geleitet durch die Analogie der Urteilsformen, seine elf übrigen Kategorien beigesellte.

Und allerdings ist zwischen der Substantialität und dem kategorischen Urteile, sowie zwischen der Kausalität und dem hypothetischen Urteile eine gewisse Analogie, aber auch nur eine solche vorhanden, und das kategorische Urteil verhält sich zur Substantialität, das hypothetische Urteil zur Kausalität ähnlich wie zu einem Körper sein Schatten. Wie der Schatten die Umrisse des Körpers genau wiedergibt, so jedoch, dafs die verschiedensten Körper in denselben Schatten hineinpassen, so kann das kategorische Urteil zwar dazu dienen, durch sein Verhältnis des Subjekts zum Prädikat das Verhältnis der Substanz zu ihren Qualitäten auszudrücken (z. B.: die Rose ist rot). Es kann aber auch gerade umgekehrt verwendet werden (z. B.: die rote Farbe ist eine Zierde der Rose). Und ebenso verhält sich das hypothetische Urteil zur Kausalität; es kann zwar verwendet werden, um den Zusammenhang von Ursache und Wirkung auszudrücken (z. B.: wenn die Temperatur sich erhöht, so steigt das Thermometer), kann aber auch gerade umgekehrt nicht mehr zur Bezeichnung des Realgrundes *(causa)*, sondern des Erkenntnisgrundes *(ratio)* verwendet werden (z. B.: wenn das Thermometer steigt, so mufs sich die Temperatur erhöht haben).

Wenn endlich Kant unter dem Titel der Modalität die drei Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit aufführt, welche nach ihm, wie alle seine Kategorien, die Natur beherrschen sollen, so ist zu bemerken, dafs die Natur nur eine dieser drei Formen kennt, nämlich die Notwendigkeit. Notwendig sein heifst aus einem gegebenen Grunde folgen, und nichts weiter, mag dieser nun in einer *ratio essendi* oder *fiendi* oder *cognoscendi* bestehen. Wenn ich z. B. eine Wirkung und zugleich deren Ursache in der Natur wahrnehme, so erkenne ich, dafs die Wirkung aus ihrer Ursache mit Notwendigkeit erfolgt. Trete ich weiter zurück, so dafs ich zwar noch die Wirkung sehe, nicht aber mehr deren Ursache, so habe ich den Eindruck der Wirklichkeit. Trete ich

noch weiter zurück, wende ich der Natur ganz den Rücken zu und frage mich nur, ob die in Rede stehende Wirkung in dem mir bekannten Zusammenhang der Natur sich ohne Widerspruch einreihen lasse, so habe ich in betreff jener Wirkung die Vorstellung der Möglichkeit. Nur das Notwendige kann wirklich, nur das Wirkliche möglich sein, wie dies schon Diodoros Kronos (Phil. d. Griechen S. 215) richtig erkannte.

An Kants Lehre von den Kategorien schliefst sich der Abschnitt von der Deduktion der Kategorien. Das Wort Deduktion ist, wie Kant will, hier in juristischem Sinne zu verstehen. Die Kategorien mafsen sich das Recht an, der Natur Gesetze vorzuschreiben, indem z. B. die Kausalität nicht erlaubt, dafs irgend etwas in der Welt ohne zureichende Ursache geschehe. Dieses Recht mufs deduziert werden. So wie nämlich die ganze empirische Weltausbreitung, weil sie nur in Raum und Zeit vorhanden ist, den Gesetzen des Raumes und der Zeit, wie sie in der Mathematik formuliert werden, gehorchen mufs, ebenso beherrscht das Gesetz der Kausalität alles Endliche, weil der ganze Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen in der Welt nur durch die Kausalität geschaffen wird und ohne sie gar nicht vorhanden sein würde. Eine Deduktion der Herrschaft von Raum, Zeit und Kausalität über die Natur macht daher keine Schwierigkeit. Um so schwieriger aber ist es, wenn Kant es unternimmt, das Recht der Herrschaft über die Natur für alle seine zwölf Kategorien zu deduzieren, und er gerät dabei auf sehr komplizierte Annahmen. Er geht aus von dem Mannigfaltigen der Anschauung und fragt sich, wie es möglich sei, dieses Mannigfaltige in der Einheit des Bewufstseins zu apperzipieren. Hierzu sind nach ihm zunächst drei Schritte erforderlich, welche er als

1. die Apprehension durch den Sinn,
2. die Reproduktion durch die Einbildungskraft,
3. die Rekognition durch Begriffe

bezeichnet. Zunächst mufs der in der Anschauung, richtiger in der Empfindung, gegebene Stoff durch die Sinne apprehendiert, sodann durch die Einbildungskraft reproduziert und endlich, wie Kant meint, durch Begriffe rekognosziert werden. Wenn ich z. B. eine Linie ziehe, so mufs ich sie zunächst

von Punkt zu Punkt apprehendieren, sodann das Apprehendierte, um es nicht zu vergessen, stetig in der Einbildungskraft reproduzieren und dann die fertig gezogene Linie als ein Ganzes rekognoszieren, welches jedoch nicht, wie Kant meint, nur durch Begriffe, sondern auch durch die Anschauung selbst möglich ist. So ist es beim Anhören eines Musikstückes, etwa des Satzes einer Beethovenschen Sonate, wenn ich diesen Satz verstehen will, notwendig, zuerst seinen Gang mit ungeteilter Aufmerksamkeit zu verfolgen, indem ich die Musik von Takt zu Takt apprehendiere; ich darf aber das in dieser Weise Apprehendierte nicht aus dem Bewufstsein verlieren, sondern mufs versuchen, während ich dem Fortgange der Musik folge, alles, was schon da war, in der Einbildungskraft reproduzierend mir gegenwärtig zu halten, und ist das Stück zu Ende gespielt, so rekognosziere ich es als ein fertiges Ganzes; diese Rekognition aber geschieht, wie jeder sieht, nicht in einem Begriffe, sondern in der Anschauung selbst, und ähnlich verfahre ich überall, wo es sich darum handelt, einen Komplex von Anschauungen in seinem Zusammenhange und allen seinen Teilen deutlich zu überblicken, „denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“, wie Kant selbst (S. 91) sagt. Die Umsetzung in Begriffe ist ein weiterer Akt, welcher nicht unbedingt erforderlich und, wo es sich um Auffassung eines Kunstwerkes handelt, sogar störend ist. Für Kant hingegen kommt die volle Auffassung des Objekts nur dadurch zustande, dafs es in Begriffen und schliefslich unter den vier Klassen seiner Kategorien rekognosziert wird. „Diese Gründe der Rekognition des Mannigfaltigen, sofern sie blofs die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, sind nun jene Kategorien.“ Aber die Kategorien selbst mit allem Apprehendierten, Reproduzierten und Rekognoszierten, welches sie befassen, laufen, wie mannigfache Fäden in einem Punkte, zusammen in einem Radikalvermögen, nämlich in der Einheit des Bewufstseins oder, wie Kant sagt, in der transscendentalen synthetischen Einheit der Apperception. „Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr,

die Transscendentalphilosophie heften mufs, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst" (2. Auflage S. 134). Zurückkehrend zu dem Mannigfaltigen der Anschauung, welches von uns assoziiert werden mufs, erklärt Kant, dafs diese Assoziation nur möglich ist durch eine Affinität aller Erscheinungen, und dafs diese Affinität wiederum auf jener synthetischen Einheit der Apperception beruht, denn was sich den Bedingungen der Einheit der Apperception nicht fügen sollte, das würde für uns gar nicht vorhanden sein, und da die ganze Natur nur für unser Bewufstsein, weil durch unser Bewufstsein besteht, so würde es in dem ganzen Inbegriffe der Natur überhaupt nicht existieren.

So kompliziert und schwerverständlich, trotz der Weitschweifigkeit, mit welcher sie in beiden Auflagen vorgetragen werden, diese Gedankengänge sind, so leuchtet doch aus ihnen der grofse Grundgedanke hervor, dafs Raum, Zeit und Kategorien, unter welchen wir, und in der Regel auch Kant selbst, wie seine Beispiele zeigen, die Kausalität und als ihre Kehrseite die Substantialität verstehen, die ganze Naturordnung mit ausnahmsloser Gesetzmäfsigkeit beherrschen, weil diese räumliche, zeitliche und kausale Naturausbreitung in dieser Form nur ein Werk des Verstandes ist und ohne ihn gar nicht existieren würde. Allerdings wird, wie wir Kant ergänzen können, die Natur, auch wenn unser empirisches Bewufstsein erlischt, fortbestehen, weil dieses empirische Bewufstsein, abhängig wie es ist von Raum, Zeit, Kausalität, nur eine vorübergehende Erscheinung des einen transscendentalen Bewufstseins ist, welches als zeitlos und raumlos, bildlich gesprochen, als ewig und allgegenwärtig, alle Dinge in sich befafst und in jedem empirischen Bewufstsein immer wieder aufs neue aufleuchtet.

Auf die bisher behandelte Analytik der Begriffe läfst Kant als zweiten Teil die Analytik der Grundsätze folgen und bespricht zunächst in dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe eine Schwierigkeit, welche gar nicht bestehen würde, wenn er es vermieden hätte, in seinen Kategorien die Begriffe zur Hilfe zu rufen, um eine vollgültige Erkenntnis der anschaulichen Welt zu gewinnen. Eine solche Erkenntnis

nämlich kommt nach ihm nur dadurch zustande, dafs wir fort und fort den Anschauungsstoff unter die Kategorien subsumieren. Aber wie ist dies möglich, fragt er, da beide ihrem Wesen nach verschieden sind, die Kategorien sind abstrakt, der Wahrnehmungsstoff anschaulich, die Kategorien sind *a priori*, der Wahrnehmungsstoff ist *a posteriori?* Es mufs ein beide verbindendes Mittelglied geben, welches mit den Kategorien die Apriorität, mit dem Wahrnehmungsstoff die Anschaulichkeit gemeinsam hat, und dieses nach beiden Seiten hin verwandte Mittelglied ist die einerseits apriorische und doch andererseits der Sinnlichkeit verwandte Anschauungsform der Zeit. In diesem Sinne nennt Kant sie das transscendentale Schema, wobei er sich von einer psychologischen Analogie leiten läfst. Wenn ich über irgendeinen Begriff, wie etwa, um bei dem kantischen Beispiel zu bleiben, über den Begriff des Tellers nachdenke und zu meiner Orientierung auf die ihm unterstehende Anschauung hinblicke, so stellt sich als Vertreter derselben das Phantasiebild eines Tellers in meiner Vorstellung ein, welches als solches nicht den reinen Begriff des Tellers als eines runden, flachen, offenen, zur Aufnahme von Speisen usw. dienenden Gefäfses, sondern diesen Begriff einseitig spezifiziert enthält, indem etwa dem einen seine Phantasie einen porzellanenen, dem andern einen zinnernen Teller vorführt. Wenn ich nun, um diese Einseitigkeit zu vermeiden, vom Begriff des Tellers aus nach der Anschauung blickend, es nicht bis zum speziell bestimmten Phantasiebild, sondern nur zu der vagen und flüchtigen Vorstellung eines flachen, runden Gegenstandes kommen lasse, so nennt Kant eine solche unbestimmte, zwischen dem Begriff und der Anschauung in der Mitte schwebende Vorstellung ein Schema, und von dieser psychologischen, nicht sonderlich tiefgehenden Analogie geleitet, bezeichnet er als transscendentales, zwischen den Kategorien und der Anschauung die Mitte haltendes Schema die Zeit, wobei den Kategorien der Quantität die Zeitreihe, der Qualität der Zeitinhalt, der Relation die Zeitordnung und der Modalität der Zeitinbegriff als anschaulicher Vertreter dienen soll. Wie man eine Banknote für den praktischen Gebrauch in Scheidemünze umsetzt, so setze ich die

abstrakten Kategorien in die anschauliche, zur Aufnahme des Anschauungsinhalts geeignete Form der Zeit um. Die Kategorien der Quantität erscheinen mir dann als die anschauliche Vorstellung einer Zeitreihe, welche mir, wenn ich sie gleich nach dem Anfang abbreche, die Einheit, wenn ich sie eine Weile fortlaufen lasse, die Vielheit, wenn ich sie ins Unendliche verlaufen lasse, die Allheit repräsentiert. Ebenso stelle ich mir bei den Kategorien der Qualität die Realität als eine erfüllte, die Negation als eine leere, die Limitation als eine von einer leeren umgrenzte erfüllte Zeit vor. Bei der Relation erscheint mir die Substantialität als ein Beharren in der Zeit, die Kausalität als ein geregelter Wechsel und die Wechselwirkung als ein geregeltes Zusammenbestehen in der Zeit. Bei den Kategorien der Modalität endlich werden die Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in die anschauliche Form des Bestehens zu irgendeiner Zeit, zu einer bestimmten Zeit und zu aller Zeit umgesetzt.

Diese ganze künstliche Konstruktion, mit welcher Kant sich selbst und seine Leser abmüht, wird überflüssig, wenn man, die übrigen Kategorien als bloſse, durch Abstraktion aus der Anschauung gewonnene Begriffe beiseite lassend, sich auf Raum, Zeit und Kausalität als apriorische Funktionen beschränkt, welche die *a posteriori* gegebene Empfindung dadurch in die Vorstellungen der Auſsenwelt umsetzen, daſs ich *erstlich* alle Empfindungen als gleichzeitig oder nach einander folgend an dem Faden der Zeit aufreihe, sodann *zweitens* gegen sämtliche Empfindungen, soweit sie mir nicht von innen, sondern auf dem Wege der Sinnesorgane zugetragen werden, instinktiv und unbewuſst, ähnlich wie der Magen gegen die in ihn gelangenden Speisen, in der Weise reagiere, daſs ich sie mittels der Kausalität sämtlich als Wirkungen von Ursachen auffasse, und *drittens und letztens* diese Ursachen in den mir gleichfalls *a priori* innewohnenden Raum verlege; so kommt durch diese dreifache, fort und fort geübte Reaktion gegen die allein mir gegebenen Empfindungen das Wunderwerk der Vorstellung der Auſsenwelt zustande.

Der zweite Teil der Analytik der Grundsätze handelt von den Grundsätzen des reinen Verstandes und gewährt das

großartige Schauspiel, daß Kant uns zeigt, wie die ewigen, unverbrüchlichen Grundgesetze, welchen alles Sein und Werden im Universum gehorchen muß, bei seiner unvergleichlichen Analysis des Bewußtseins sich ergeben, wie schon ihre Notwendigkeit beweist, als apriorische, unserm Verstande angeborene Grundbestimmungen unseres Erkenntnisvermögens, woraus sich dann mit brennender Deutlichkeit offenbart, daß alles, was wir Natur nennen, daß die ganze Weltausbreitung in Raum, Zeit, Kausalität in dieser Form nur für das Bewußtsein, weil durch das Bewußtsein besteht, und die große, aller Philosophie wie auch aller Religion zugrunde liegende Wahrheit, daß diese ganze Welt nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist, zum ersten Male in einer streng wissenschaftlich erweisbaren Form auftritt. Wenn freilich Kant auch hier dem Leitfaden seiner Kategorien folgt und die von ihm als

1. Axiome der Anschauung,
2. Anticipationen der Wahrnehmung,
3. Analogien der Erfahrung, und
4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt

bezeichneten Grundsätze des reinen Verstandes aus seinen Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität ableitet, so können wir auch hier nicht mitgehen und fühlen die Verpflichtung, zu zeigen, wie alle diese Grundsätze sich viel einfacher und natürlicher als bloße Entfaltungen der uns angeborenen Funktionen des Raumes, der Zeit und der Kausalität nebst Substantialität als deren objektivem Widerscheine ergeben.

1. Die Axiome der Anschauung. Ihr oberster Grundsatz lautet: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen.“ Nur weil Kant die Anschauung noch nicht für das, was sie doch ist, für eine vollgültige Erkenntnis hält, leitet er diesen Grundsatz auf einem Umwege von seinen Kategorien der Quantität ab, während er doch vielmehr ganz unmittelbar auf der *a priori* uns innewohnenden Anschauung des Raumes und der Zeit beruht, wie auch Kant selbst einsieht, wenn er bemerkt: „Da die bloße Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum oder die Zeit ist, so ist jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Größe“,

und alle Bestimmungen des Raumes und der Zeit gelten *a priori* von allem, was einen Raum oder eine Zeit erfüllt, wie Kant treffend bemerkt.

2. Die Anticipationen der Wahrnehmung. Der etwas befremdliche Name ist dem der epikureischen (ursprünglich wohl stoischen, vgl. Phil. d. Griechen S. 412. 437) πρόληψις nachgebildet, mit welcher, wie Kant irrtümlich glaubt, seine Anticipationen auch dem Begriff nach zusammentreffen sollen. Wahrnehmung oder, genauer gesagt, Empfindung ist ja gerade dasjenige, was *a posteriori* gegeben ist und daher nie *a priori* anticipiert werden kann, und nur das Eine kann ich noch *a priori* aussagen, dafs alles, was mir *a posteriori* gegeben werden kann, empfunden werden und somit Empfindung sein mufs. Es liegt aber in der Natur der Empfindung, von welcher Art sie übrigens auch sein mag, dafs sie nur durch ihre Intensität auf uns wirken kann. Daher lautet der oberste Grundsatz der Anticipationen der Wahrnehmung: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Gröfse, d. i. einen Grad“, und Kant zeigt sehr schön, wie dieser Grad der Intensität stetig abnehmen kann, bis sie gleich Null geworden ist, wie wir aber nie sicher sein können, dafs dieser Nullpunkt erreicht ist, und daher der Beweis für einen leeren Raum sich empirisch nie erbringen läfst, wie endlich eine Ausspannung, z. B. die Wärme, einen kleinen Raum mit gröfserer oder einen grofsen Raum mit geringerer Intensität ausfüllen kann, ohne dafs man berechtigt ist, aus dieser Vergröfserung des Volumens auf leere Räume innerhalb desselben zu schliefsen.

3. Die Analogien der Erfahrung. Der Name Analogie soll hier nicht in mathematischem Sinne verstanden werden, wo durch drei Glieder einer Proportion das vierte genau bestimmt ist, sondern in philosophischem: „Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung entspringen soll“, oder, wie Kant noch deutlicher (S. 181) sagt: „Wir werden also durch diese Grundsätze die Erscheinungen nur nach einer Analogie mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe zusammenzusetzen berechtigt werden“,

indem ich z. B. zwei Ereignisse nach einander wahrnehme und sie durch die Regel der Kausalität als Ursache und Wirkung mit einander verknüpfe und dadurch erst zur vollgültigen Erfahrung mache, nur dafs diese Verknüpfung nicht, wie Kant glaubt, notwendig durch einen abstrakten Begriff zu erfolgen braucht, sondern, wie wir gegen ihn annehmen, auf blofs intuitivem Wege und ohne dafs wir das Gebiet der Anschauung verlassen, erfolgen kann; ich sehe die Wirkung und suche, von ihr ausgehend, nach der Ursache, welche ich dann ebenso wie jene als ein Element der anschaulichen Welt ausfindig mache. — Zwei grofse Grundgesetze der Natur behandelt Kant unter dem Titel seiner Analogien der Erfahrung, das Gesetz vom Beharren der Substanz und das der Kausalität, wozu, nach Kant, als drittes noch das Gesetz der Wechselwirkung kommt. Dafs die Gesetze der Substantialität und Kausalität unverbrüchlich sind, hat man wohl schon von jeher gewufst, dafs aber diese Unverbrüchlichkeit darauf beruht, dafs sie unserm erkennenden Subjekt als der *conditio sine qua non* aller Naturerkenntnis eingepflanzt sind, dieses erkannt zu haben, bleibt das hohe Verdienst Kants, auch wenn wir seinen Beweisen nicht durchweg zustimmen können. a) Der Satz vom Beharren der Substanz wurde schon oben besprochen, und wir sahen, dafs Kant ihn aus dem Beharren der Zeit ableitet, deren objektiver Vertreter die Substanz sein soll. Es ist aber offenbar viel einfacher und natürlicher, in der Substantialität die sich selbst objektivierende Kausalität zu sehen, welche fort und fort die als Empfindungen gegebenen konkreten Wirkungen als die konkreten Ursachen in den Raum verlegt und so als die Körper anschaut, und welche, wenn ich ihr allen Empfindungsstoff benehme, fortfährt (wie eine Mühle, auch wenn ich kein Korn mehr aufschütte, fortfährt zu klappern) ihre Funktion zu üben, indem sie jetzt die allgemeine Möglichkeit des Wirkungseins in den Raum hinausprojiziert als die allgemeine Möglichkeit des Ursacheseins, wodurch dann das seltsame, zwar nur subjektive, aber gerade dadurch notwendige Phänomen der Substantialität entsteht, und das Beharren der Substanz sich einfach daraus erklärt, dafs die Kausalität ihre Herrschaft auf alles erstreckt, nur

nicht auf sich selbst. b) Das Gesetz der Kausalität ist *a priori*, weil es notwendig ist, wie wir von Kant gelernt haben; aber seinem höchst komplizierten und schon darum verdächtigen Beweis für diese Apriorität der Kausalität können wir nicht zustimmen. Alle Wahrnehmung, sagt er, besteht in einer Folge subjektiver Eindrücke, mag es sich nun dabei um ein objektives Nebeneinander, z. B. wenn ich ein Haus vom Keller bis zum Dach hinauf betrachte, oder um ein objektives Nacheinander handeln, z. B. wenn ich ein Schiff den Strom hinabfahren sehe. Um das letztere vom ersteren zu unterscheiden, soll es nach Kant einer Regel bedürfen, und diese soll die Kausalität sein. Aber *qui nimium probat, nihil probat,* und Kants Argument beweist zu viel, denn nach ihm würde jede objektive Succession auf Kausalität beruhen, wogegen schon die stetige Succession von Tag und Nacht Zeugnis ablegt, welche als Ursache und Wirkung mit einander zu verknüpfen noch niemand eingefallen ist. Auch ist in beiden Beispielen die subjektive Succession der Eindrücke auf einer gleicherweise objektiven Succession der äufseren Verhältnisse beruhend, mag es sich nun um die Veränderung der Lage des Schiffes gegen das Ufer oder um die Veränderung der Lage des Auges gegen die einzelnen Teile des betrachteten Hauses handeln. c) Das Gesetz der Wechselwirkung ist damit schon erledigt. Kant glaubt, dafs es notwendig sei, um z. B. das Nacheinander bei Betrachtung der Teile des Hauses in ein Nebeneinander zu verwandeln. Dazu aber ist kein besonderes Verstandesgesetz erforderlich, sondern nur die räumliche Anschauung, welche mir sagt, das kantische Beispiel zu gebrauchen, wenn ich den Mond und dann die Erde und dann wieder den Mond betrachte, dafs beide im Raume neben einander bestehen, denn „Luna wiegt sich ganz bequem an ihrem Platz so wie vordem“, wie Thales im Faust sagt.

4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt sind nach der Mathematik so benannt, welche unter Postulat eine Forderung versteht, deren Ausführbarkeit nicht aus dem blofsen Begriff, sondern nur durch die Ausführung selbst sich ergibt. So liegt in dem Postulat, aus zwei geraden Linien eine geschlossene Figur zu bilden, kein Widerspruch,

aber der Versuch der Ausführung in der Anschauung zeigt mir die Unausführbarkeit. Ebenso haben die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen nur Sinn und Berechtigung, wenn ich sie nur im Bereiche der Erfahrung anwende, wobei dann nach Kant möglich ist, was mit den formalen, wirklich, was mit den materialen, und notwendig, was mit den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung, d. h. den formalen und materialen, übereinstimmt, indem ich z. B. ein Ereignis als notwendig erkenne, wenn es vermöge seines Daseins mit den materialen Bedingungen und vermöge seiner Bedingtheit durch eine Ursache mit der Kausalität als einer blofs formalen Bedingung der Erfahrung übereinstimmt. Schon oben wurde gezeigt, wie die Natur nur die eine Form der Notwendigkeit anerkennt, und wie die Vorstellungen des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen nur drei Verhaltungsweisen des erkennenden Subjekts gegenüber einem und demselben Gegenstande bedeuten.

In dem nun folgenden Abschnitte „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ tritt schön und klar die kantische Grundlehre hervor, dafs wir bei allem unserm Erkennen immer nur auf Erscheinungen, d. h. Phaenomena, beschränkt bleiben, und dafs das Ding an sich als Noumenon, als transscendentales Objekt, gänzlich unerkennbar bleibt. Allerdings sind diese Namen sehr unvorsichtig gewählt und haben die kantische Lehre vielen unverdienten Angriffen ausgesetzt. Schon die Bezeichnung jener raumlosen, zeitlosen, kausalitätlosen Wesenheit als Ding an sich mag zwar aus Pietät für Kant beibehalten werden, ist aber anfechtbar, denn das Ding an sich ist ganz etwas anderes als das, was wir sonst ein Ding zu nennen pflegen. Gefährlicher ist noch seine auf alter, bis auf Parmenides zurückgehender Tradition beruhende Bezeichnung als Noumenon, da wir doch gerade durch Kant gelernt haben, dafs dieses Noumenon eben kein Noumenon, kein durch den νοῦς erkennbares Wesen ist. Zu den schlimmsten Mifsverständnissen aber hat es Anlafs gegeben, wenn Kant dieses Wesen hier und in der Folge bezeichnet als das transscendentale Objekt und als die Ursache, deren Wirkung die

Erscheinung ist. Zwischen Ding an sich und Erscheinung besteht nicht Kausalität, sondern Identität; das raumlose, zeitlose, kausalitätlose Ding an sich kommt in den subjektiven Erkenntnisformen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, welche an seinem Wesen nichts ändern können, zur Erscheinung als alle Gegenstände der empirischen Realität, ist selbst aber kein Gegenstand, kein Ding, kein Objekt, und wenn Kant unvorsichtig genug ist, es so zu nennen, so hat er diese Arglosigkeit durch häufige und der Sache nach ganz unberechtigte Angriffe auf seine Hauptlehre büfsen müssen.

Immer wieder wird von Kant eingeschärft, dafs die uns *a priori* innewohnenden Kategorien nur dazu bestimmt sind, den als Wahrnehmung gegebenen Stoff in sich aufzunehmen und dadurch zur Erfahrung zu verarbeiten. Was hingegen dabei herauskommt, wenn wir die Kategorien und die von ihnen abgeleiteten sogenannten Reflexionsbegriffe, statt Erfahrung in ihnen zu verweben, dazu mifsbrauchen, um unbekümmert um alle Erfahrung mit Hilfe der Reflexionsbegriffe das Wesen der Dinge *a priori* zu bestimmen, und zu welchen Zweideutigkeiten oder Amphibolien ein solches Verfahren führt, das zeigt Kant an den Hauptlehren der leibnizischen Philosophie in dem sachlich trefflichen, formell trotz der dreimaligen Entwicklung der Sache nicht recht durchgearbeiteten Kapitel „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“. Hier wird als Grundgebrechen der leibnizischen Philosophie nachgewiesen, dafs sie, statt die Erfahrung zu befragen, die Dinge nur nach dem reinen Verstande und seinen apriorischen Begriffen erwägt; da erscheint dann Gott als *ens realissimum*, als der Inbegriff aller Realität, ein Unbegriff, da in Wirklichkeit die Realitäten sich nicht zusammenaddieren lassen, sondern sich gegenseitig aufheben, wie eine Bewegung von links nach rechts und die umgekehrte von rechts nach links; da wird in der Monadenlehre rein theoretisch das Innenleben der Monade von ihrem äufseren Bestehen getrennt und durch die prästabilierte Harmonie wieder verbunden, während in Wirklichkeit alles Innere für uns nur als ein Äufseres erkennbar ist; theoretisch kann man das Böse und das Übel für blofse Negationen des Guten erklären, in Wirklichkeit

sind sie positive Faktoren des Naturganzen; theoretisch ist die Materie als Monade das Ursprüngliche, und Raum und Zeit nur Bestimmungen an ihnen, in Wirklichkeit sind sie vielmehr die Voraussetzungen für den Bestand der Materie; theoretisch konnte Leibniz behaupten, dafs zwei ganz gleiche Dinge nicht existieren können, da sie als völlig ununterscheidbar in eins zusammenfallen würden, in Wirklichkeit würden auch zwei vollkommen gleiche Dinge sich dadurch unterscheiden, dafs sie verschiedene Räume und Zeiten einnehmen.

4. Die transscendentale Logik.

Zweite Abteilung: Die transscendentale Dialektik.

Die Kritik der reinen Vernunft ist vergleichbar einem Janushaupte, welches an der Grenzscheide zweier Zeitalter aufgerichtet ist und zwei Angesichter trägt, ein altes, grämliches, der Vergangenheit zugewandtes, und ein frisches, jugendliches, welches hoffnungsvoll in die Zukunft blickt. Ein solches frohes und eine glückliche Zukunft verheifsendes Angesicht tritt uns aus der transscendentalen Ästhetik und Analytik entgegen, während die transscendentale Dialektik mifsbilligend auf die Vergangenheit zurückblickt, um alle aus ihr überkommenen Idòle von Grund aus zu zerstören.

Indem Kant in völlig unannehmbarer Weise das Vermögen des Urteilens von dem Vermögen des Schliefsens trennt und ersteres als Verstand, letzteres als Vernunft bezeichnet, glaubt er, dafs die Vernunft vermöge einer in ihr liegenden Notwendigkeit sich nicht damit begnügt, die Erfahrung zu durchforschen, sondern das ganze Gebiet der Erfahrung überschreitet, wobei sie, wie er glaubt, mittels des kategorischen Schlusses zum Begriff der Seele, mittels des hypothetischen zu dem des Weltganzen und mittels des disjunktiven Schlusses zum Gottesbegriffe gelangt. Diese drei transscendenten Begriffe nennt Kant Ideen, wobei er irrtümlich glaubt, dafs seine Ideen mit den platonischen, mit welchen sie nichts weiter gemeinsam haben, als dafs beide nicht Gegenstand der Erfahrung sind, der eigentlichen Absicht Platons nach übereinstimmen.

Überaus gekünstelt ist ferner die Art, wie Kant seine drei Ideen, Seele, Weltganzes und Gott, aus einer mißbräuchlich über die Erfahrung hinausgehenden Anwendung des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schlusses erklärt. a) Die Idee der Seele soll auf dem kategorischen Schlusse beruhen, dessen Wesen darin besteht, daß ich von dem *terminus major* durch Vermittlung des *medius* zum *terminus minor* gelange, somit vom *major* als Prädikat zum *minor* als Subjekt und Träger dieses Prädikats zurückgehe. In ähnlicher Weise gehe ich von den in der Erfahrung gegebenen psychischen Eigenschaften auf die in keiner Erfahrung gegebene Seele als Substanz und Träger dieser Eigenschaften zurück, geleitet durch eine bloße Analogie zwischen Subjekt und Prädikat mit Substanz und Accidens, über welche schon oben das Nötige bemerkt wurde. b) Der hypothetische Schluß sagt mir: wenn das Bedingte gegeben ist, so muß auch seine Bedingung gegeben sein; nun ist mir der Ausschnitt der Welt, den ich durch Erfahrung kenne, als ein Bedingtes gegeben, und folglich muß mir auch das Weltganze, wiewohl ich es in keiner Erfahrung besitze, als Bedingung jenes Ausschnittes gegeben sein. c) Der disjunktive Schluß sagt mir: x ist entweder a oder b oder c, nun ist es weder b noch c, folglich ist es a. Setze ich hier statt a, b und c Gott als den Inbegriff aller Realität ein, so ist jedes Einzelwesen (x) von allen diesen Realitäten weder dieses (b) noch jenes (c) und folglich nur diese seine bestimmte Realität (a), welche von Gott als dem Inbegriff aller Realitäten übrigbleibt. Streng genommen wird hier nicht mittels des disjunktiven Schlusses auf den Gottesbegriff geschlossen, sondern der Gottesbegriff wird im Obersatze nur vorausgesetzt; aber das ganze Verfahren ist ein so gekünsteltes, daß es den Aufwand von Scharfsinn nicht wert war, mit welchem Kant dasselbe zu stützen sucht. Genau betrachtet ist es in allen drei Fällen eine mißbräuchliche Anwendung des hypothetischen Schlusses, vermöge dessen die Vernunft von dem Bedingten, Gegebenen auf ein Nichtbedingtes, Nichtgegebenes schließt, von den psychischen Eigenschaften auf die Seele als deren Träger, von dem mir

bekannten Teile der Welt auf das Ganze, dessen Teil es ist, und von dem Dasein der Welt auf das Dasein Gottes als seine Bedingung. Hierbei verstrickt sich die Vernunft in der rationalen Psychologie in vier Paralogismen, d. h. Fehlschlüsse, in der rationalen Kosmologie in vier Antinomien und in der rationalen Theologie in drei Scheinbeweise für das Dasein Gottes als des „Ideals der reinen Vernunft“, welche wir nunmehr in der Kürze überblicken wollen.

1. Die vier Paralogismen der rationalen Psychologie. Wir verstehen heute unter Seele (genauer gesagt, unter dem Willen, sofern er das Dasein bejaht) das raumlose und zeitlose Wesen, welches im Raume zur Erscheinung kommt als die Vielheit der den Körper bildenden Organe und in der Zeit als die Vielheit der Lebenszustände von Zeugung und Geburt an bis zum Tode hin. Von einem solchen Wesen ist bei der von Kant unter das kritische Messer genommenen rationalen Psychologie nicht die Rede. Sie ist ja rational, aus reiner Vernunft, rein *a priori*, sieht daher von allem, was die äufsere und innere Erfahrung bietet, vollständig ab, und so bleibt ihr als Seele nichts anderes übrig als das allen Objekten der Erfahrung als Subjekt gegenüberstehende und daher selbst in keiner Erfahrung gegebene, reine Subjekt des Erkennens, das *Cogito* des Descartes, das „Ich denke“, welches nach Kant alle meine Vorstellungen mufs begleiten können und aus welchem, wie er sagt, die rationale Psychologie ihre ganze Weisheit auswickelt. Ihr ganzes Gebäude ruht, wie Kant zeigt, auf vier Paralogismen, d. h. Fehlschlüssen, welche entstehen, wenn ich die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität unberechtigterweise auf jenes in keiner Erfahrung gegebene Subjekt des Erkennens anwende und dadurch der Reihe nach in den Paralogismus der Personalität, Simplizität, Substantialität und Idealität verfalle, auf welchen vier Paralogismen das ganze stattliche Gebäude der rationalen Psychologie beruht und wie ein Kartenhaus zusammenstürzt, wenn man die vier Sätze, auf welchen es aufgebaut ist, als blofse Fehlschlüsse erweist. Wie Simson die Säulen des Philisterpalastes zusammenbog und dadurch den Sturz des Gebäudes bewirkte, so begnügt

sich Kant in vornehmer Weise, jene vier Fundamentalsätze zu widerlegen und nur im Vorübergehen zu zeigen, wie alle Dogmen der rationalen Psychologie auf der Basis der vier Paralogismen aufgebaut sind, wie folgendes Schema zeigt.

Quantität	Qualität	Relation	Modalität
Personalität	Simplizität	Substantialität als immateriell	Idealität der Körperwelt
	Inkorruptibilität		Commercium mit ihr
Spiritualität			Animalität
	Immortalität.		

Ein Schlufs (λογισμός) kann, wenn die Prämissen richtig sind, nicht falsch sein. Er kann somit bei richtigen Prämissen, welche hier nicht angezweifelt werden, zum Fehlschlusse (παραλογισμός) nur dadurch werden, dafs dem Medius im Obersatze unbemerkterweise im Untersatze ein anderer Medius substituiert wird. So substituiert der Paralogismus der Substantialität dem Begriffe dessen, was seinem Wesen nach nie etwas anderes als Subjekt ist, den Begriff der Substanz; der Paralogismus der Simplizität substituiert der logischen Einheit des denkenden Subjekts die metaphysische Einfachheit einer Substanz; der Paralogismus der Personalität substituiert der Identität des Bewufstseins während der ganzen Dauer des Lebens eine andere Identität, nämlich die einer während des ganzen Lebens sich gleichbleibenden substantiellen Persönlichkeit; und der Paralogismus der Idealität, nachdem er, wie der Name besagt, das Dasein einer Aufsenwelt für ideal, d. h. mit Descartes für zweifelhaft oder mit Berkeley für nicht vorhanden erklärt hat, substituiert der von einer Aufsenwelt unabhängigen Vorstellbarkeit des eigenen Ich die von der Aufsenwelt unabhängige Existenz ebendieses Ich. Hierbei stellt Kant dem problematischen Idealismus des Descartes, welcher die Aufsenwelt bezweifelt, und dem dogmatischen Idealismus des Berkeley, welcher sie leugnet, seinen eigenen Idealismus als den transscendentalen Idealismus gegen-

über, welcher die empirische Realität der Welt anerkennt und dabei doch die transscendentale Idealität derselben behauptet. Empirisch bleibt alles beim alten, da draufsen ist der Raum, und in ihm sind die Körper, welche in der Zeit nach unverbrüchlicher Gesetzmäfsigkeit bestehen und sich verändern, aber der ganze Raum mitsamt allen Körpern und ihren Veränderungen sind nur die Form, in welcher das Seiende in meinem Bewufstsein sich darstellt, nicht aber die uns unbekannte und jedenfalls aller räumlichen, zeitlichen und kausalen Bestimmungen entbehrende Form, in welcher die Dinge an sich existieren, wenn es anders erlaubt ist, dieses Wort, in Ermangelung eines andern, auf das anzuwenden, was durchaus verschieden ist von dem, was wir empirisch unter Existenz verstehen. Der so lange verpönte *influxus physicus* wird für Kant wieder dadurch möglich, dafs er nicht nur die Aufsenerfahrung, sondern auch die Innenerfahrung für blofse Erscheinung und insoweit beide für gleichartig erklärt.

2. Die vier Antinomien der rationalen Kosmologie. Wenn wir, den Erfahrungskreis überschreitend, über die Welt als ein fertiges Ganzes philosophieren, so geraten wir, den vier Titeln der Kategorientafeln entsprechend, in vier Antinomien, d. h. in vier Sätze, bei welchen sich die *Thesis*, welche sie behauptet, und die *Antithesis*, welche ihnen widerspricht, nach Kant mit gleichem Rechte beweisen lassen sollen, nach folgendem Schema:

	Quantität:	Qualität:	Relation:	Modalität:
Thesis:	Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum.	Jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Teilen.	Aufser der Kausalität nach Gesetzen der Natur gibt es noch eine Kausalität durch Freiheit.	Zu der Welt gehört, entweder als ihr Teil oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen.
Antithesis:	Sie hat weder einen Anfang in der Zeit noch Grenzen im Raum.	Kein Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen.	Es gibt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.	Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt als ihr Teil noch aufser der Welt als ihre Ursache.

Die Beweise für diese vier Sätze und Gegensätze werden von Kant sämtlich indirekt geführt; die Thesis sucht zu beweisen, dafs die Antithesis, die Antithesis, dafs die Thesis unmöglich ist. Wir wollen versuchen, aus den weitläufigen Erörterungen den *nervus probandi* möglichst kurz hervorzuheben.

1a. *Thesis:* Die Welt hat einen Anfang in der Zeit; die Annahme, sie sei anfanglos, ist unmöglich, weil dann bis zur Gegenwart eine unendliche Reihe von Zuständen abgelaufen sein müfste, eine solche aber hätte nie zu Ende gehen können. *Antithesis:* Die Welt ist anfanglos; ein Anfang derselben ist unmöglich, weil in der ihm vorhergehenden leeren Zeit kein Teil derselben vor einem andern den Vorzug haben konnte, ein Weltanfang zu sein. 1b. *Thesis:* Die Welt hat Grenzen im Raume; die Unendlichkeit der Welt ist unmöglich, weil das, was bei der Durchzählung nie zu einem Ganzen werden kann, auch nicht als ein Ganzes gegeben sein kann. *Antithesis:* Die Welt hat keine Grenzen im Raume; die Endlichkeit der Welt ist unmöglich, weil ein Verhältnis dessen, was ist (der Welt), zu einem solchen, was nicht ist (dem Raume), unmöglich ist. 2. *Thesis:* Jeder Körper besteht aus einfachen, nicht weiter teilbaren Teilen (Atomen); denn wäre der Körper bis ins Unendliche teilbar, so könnte die Teilung unendlich lange, d. h. so lange fortgesetzt werden, bis gar nichts übrigbliebe, der ganze Körper also aus lauter Nichtsen bestehen würde. *Antithesis:* Jeder Körper ist ins Unendliche teilbar; denn die Annahme einfacher letzter Teile ist unmöglich, weil solche immer noch einen Raum einnehmen und daher ebenso wie dieser noch weiter teilbar sein würden. 3. *Thesis:* Es ist notwendig, eine Kausalität durch Freiheit anzunehmen, weil die Kausalität nach Naturgesetzen zur Erklärung der Erscheinungen nicht ausreicht, denn dann müfste die Kette der Ursachen bis ins Unendliche zurückgehen, eine solche unendliche Kette vorhergegangener Ursachen aber ist unmöglich, weil sie niemals hätte abgelaufen sein können. *Antithesis:* Eine Kausalität durch Freiheit ist unmöglich; denn eine solche erste Ursache konnte nie eintreten, wenn sie nicht als Wirkung einer vorhergehenden Ursache

eingetreten wäre. 4. *Thesis:* Es mufs ein schlechthin notwendiges Wesen angenommen werden, denn alles in der Welt ist bedingt und würde gar nicht da sein, gäbe es nicht etwas, was seinerseits nicht wieder bedingt und somit schlechthin notwendig wäre. *Antithesis:* Ein schlechthin notwendiges Wesen ist weder innerhalb der Welt noch aufserhalb derselben möglich; nicht innerhalb, weder als ein Teil der Welt, weil es dann durch andere Teile bedingt sein würde, noch als das Ganze aller bedingten Erscheinungen, weil die Summe aller bedingten Erscheinungen nie zu einem Unbedingten werden könnte, aber auch nicht aufserhalb der Welt, weil es dann als ein Anfang in der Zeit liegen müfste und somit doch wiederum innerhalb der Welt liegen würde.

In seinen Erörterungen über diese Antinomien kommt Kant zu dem Schlusse, dafs Thesis und Antithesis in der ersten und zweiten Antinomie beide unrecht, in der dritten und vierten beide, aber in verschiedenem Sinne, recht hätten, nämlich die Antithesis für Erscheinungen, die Thesis für die Ordnung der Dinge an sich.

In der ersten und zweiten Antinomie handelt es sich jedesmal um ein Unendliches, welches als solches nie fertig gegeben sein kann; hält man nun in der Weise der alten rationalen Kosmologie die Dinge für Dinge an sich, so würde ein Unendliches gegeben sein, welches ein Widerspruch sein würde. Vermieden wird dieser Widerspruch, wenn dieses Unendliche nicht als gegeben, sondern nur als aufgegeben betrachtet wird, d. h. wenn es sich nicht um einen Regressus *in infinitum*, sondern nur *in indefinitum* handelt, mit andern Worten, wenn es sich nur darum handelt, was die Dinge für uns sind, nicht was sie an sich sein mögen.

Bei dieser Erklärung können wir uns nicht beruhigen. Die Annahme eines Weltanfangs ist in jedem Sinne falsch, und schon der Grundsatz vom Beharren der Substanz tritt dafür ein, dafs die Antithesis in der Erscheinungswelt recht behält. Die Frage, ob die Welt im Raume unbegrenzt und somit unendlich grofs oder begrenzt und dann, im Vergleiche zu dem sie umgebenden unendlichen Raume, un-

endlich klein sei, schien uns lange Zeit unlösbar. Eines von beiden mufs tatsächlich der Fall sein, welches von beiden, dieses zu entscheiden, schienen uns die empirischen Data zu fehlen. Indessen gibt es doch ein Datum, welches dafür zu sprechen scheint, dafs die Welt nicht begrenzt, sondern unbegrenzt und somit, entsprechend dem unendlichen Raume, unendlich grofs sein müsse, ein Gedanke, welcher seine Unerträglichkeit verliert, wenn wir uns daran erinnern, dafs diese ganze unendliche Welt in der Form, wie wir sie kennen, nur eine Schöpfung unseres Bewufstseins ist, eine Art Weltentraum, den wir alle mit einander träumen und aus welchem es ein Erwachen gibt. Dafs aber, empirisch und nur als Erscheinung betrachtet, die Welt nicht begrenzt, sondern unendlich grofs ist, dafs jenseits unseres Fixsternsystems und jenseits aller Milchstrafsen, Sternhaufen und Nebelflecken neue und immer wieder neue Welten auftauchen, welche mitsamt ihrem Inhalte ebenso real sind wie der Tisch vor mir, aber auch nicht realer als dieser, dafür scheint folgendes zu sprechen. Gesetzt, die Summe aller Sonnen im unendlichen Raume bildete ein begrenztes Ganzes, so würde dieses Ganze fort und fort in den umgebenden unendlichen Raum Wärme ausstrahlen, ohne sie zurückerhalten zu können; das Weltganze würde somit immer kälter werden und schliefslich ganz einfrieren. Wäre dieses aber möglich, so wäre es schon längst geschehen, denn hinter uns liegt eine unendliche Zeit, in welcher schon alles geschehen sein müfste, was überhaupt geschehen könnte.

Von der vierten Antinomie können wir hier absehen, da Kant mit ihr schon in die rationale Theologie eingreift. Bei der dritten Antinomie aber bringt er eine Sache zur Sprache, welche für seine wie für alle Philosophie von der gröfsten Wichtigkeit ist und den höchsten Triumph der kantischen Philosophie bedeutet, nämlich die Frage nach dem Zusammenbestehen der metaphysischen Freiheit mit der empirischen Notwendigkeit in einer und derselben menschlichen Handlung.

Auf festen, unerschütterlichen Beweisen ruht die kantische Grundlehre, dafs Raum, Zeit und Kausalität, weil aus dem Bewufstsein stammend, uns immer nur sagen, wie die Dinge uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind, und eine einfache,

unvermeidliche Folgerung und Anwendung dieser Grundlehre auf das menschliche Handeln ist es, dafs der Mensch als Erscheinung der Kausalität unterliegt und somit unfrei, hingegen als Ding an sich kausalitätlos und daher frei ist. Dementsprechend unterscheidet Kant den empirischen Charakter, welcher dem Gesetz der Kausalität und seiner Notwendigkeit unterliegt, somit unfrei ist, von dem intelligiblen Charakter, welchen er für frei erklärt. Hier aber tritt uns eine nicht geringe Schwierigkeit der kantischen und der in diesem Punkte völlig mit ihr übereinstimmenden Schopenhauerschen Lehre entgegen, da ein freier Charakter eine *contradictio in adjecto* ist. Entweder ein Wesen hat einen Charakter und als solchen bestimmte moralische Qualitäten, dann mufs es, wie das Kausalitätsgesetz fordert, diesem Charakter gemäfs handeln und ist, weil *operari sequitur esse*, unfrei, soweit aber ein Wesen frei sein soll, kann es noch gar keine Qualitäten, weder gute noch böse, und mithin noch gar keinen irgendwie beschaffenen Charakter haben. Der intelligible Charakter ist daher als völlig qualitätlos zu denken, etwa wie Jakob Böhme (Phil. d. Mittelalters S. 490 fg.) sich die Gottheit vorstellt, als die blofse ausgespannte Möglichkeit des Guten und Bösen, und indem die Seele vermöge ihrer ansichseienden Freiheit sich für das eine oder andere entscheidet, wird ihr qualitätloser intelligibler Charakter zu dem mit Qualitäten des Guten oder Bösen behafteten empirischen Charakter, ist daher nicht mehr frei, sondern mufs den frei ergriffenen Qualitäten gemäfs handeln und sich ausleben.

Wie aber der freie, qualitätlose intelligible Charakter mit dem an bestimmte Qualitäten gebundenen und daher unfreien empirischen Charakter zusammenbestehen könne, ist eine sehr schwere Frage. Platon glaubt, dafs die Seele vor der Geburt sich frei für einen βίος, eine Lebensform, worunter wir den Charakter mit verstehen müssen, entscheidet, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης, „an welchen sie mit Notwendigkeit gebunden bleibt“ (Phil. d. Griechen S. 304), eine Theorie, welche als Prädeterminismus bezeichnet zu werden pflegt und auch noch in neuerer Zeit Anklang gefunden hat. Diese Theorie wäre richtig, wenn wir vor unserer Geburt Ding an sich,

nach der Geburt aber nicht mehr Ding an sich, sondern nur noch Erscheinung wären. So gewifs aber wir in jedem Augenblicke unseres Lebens und bei jeder einzelnen Handlung einerseits Erscheinung, andererseits aber zugleich Ding an sich sind, ebenso gewifs begleitet uns das ganze Leben hindurch die Möglichkeit, uns bei jeder Handlung loszumachen von dem ganzen illusorischen Zusammenhang der Erscheinungswelt mit ihrer Gesetzmäfsigkeit und uns, indem wir die Welt, ihre Ordnung und nicht am wenigsten uns selbst verleugnen, zurückzuziehen auf unsere ewige, kausalitätlose, ansichseiende, Gott seiende Wesenheit, eine Möglichkeit, welche in jeder freien, moralischen, d. h. unser Selbst verleugnenden Handlung zur Wirklichkeit wird und nichts Geringeres bedeutet als die in jedem Augenblicke des Lebens uns offenstehende Pforte der Erlösung.

3. Die drei Beweise der rationalen Theologie. Die teils aus dem Mittelalter, teils schon aus dem Altertum überkommenen Beweise für das Dasein Gottes werden von Kant auf drei zurückgeführt, sofern wir entweder im ontologischen Beweise aus dem blofsen Begriffe Gottes und ohne von der Tatsache des Daseins einer Welt Gebrauch zu machen, das Dasein Gottes zu erweisen suchen, oder im kosmologischen Beweise aus der Tatsache des Vorhandenseins einer Welt auf Gott als deren Urheber schliefsen, oder endlich aus einer bestimmten Beschaffenheit der Welt, nämlich aus der in den Dingen unleugbar vorhandenen Zweckmäfsigkeit auf einen planmäfsig schaffenden Urheber der Welt schliefsen. a) Der ontologische Beweis wurde zuerst geführt von Anselm von Canterbury (Phil. d. Mittelalters S. 384—387) und von Descartes auf eine klarere Form gebracht, aus welcher der Fehler des Beweises leichter zu finden war (oben S. 24—25) und von Kant gefunden wurde. Der Beweis geht aus von dem Begriffe Gottes als dessen, *quo majus cogitari nequit,* wie Anselm, als des *ens summe perfectum,* wie Descartes sagt, als des *cns realissimum*, des Inbegriffes aller Realität, wie Kant sich ausdrückt, und rechnet zu den Vollkommenheiten Gottes aufser Allmacht, Allweisheit, Allgüte usw. auch die Existenz. Kant aber zeigt, dafs die Existenz nicht ein Prädikat unter

andern Prädikaten, sondern die Setzung des Gegenstandes mit allen seinen Prädikaten ist. Gott in der Idee ist ganz ebenso groſs wie Gott in der Realität; hundert Taler in der Idee sind genau dieselbe Summe wie hundert Taler in Wirklichkeit. Es ist daher verlorene Mühe, aus dem bloſsen Begriffe Gottes seine Existenz herausklauben zu wollen. b) Der kosmologische Beweis geht aus von dem, was man, unter Verkennung des richtigen Begriffes vom Zufalle, damals die Zufälligkeit der Welt *(contingentia mundi)* nannte, und schlieſst von dieser Zufälligkeit als Wirkung auf ein schlechthin notwendiges Wesen als deren Ursache. Der ganze Beweis, so populär er ist und so oft er verwendet wurde, beruht auf einer unerlaubten Anwendung der Kausalität. Er schlieſst: Jede Wirkung muſs eine Ursache haben, die Welt ist eine Wirkung, hat also eine Ursache, und diese Ursache ist Gott. Aber das Kausalitätsgesetz bezieht sich nur auf jede einzelne Wirkung in der Welt und fordert für sie eine entsprechende Ursache; ist dieser Forderung Genüge geleistet, so ist der Anspruch der Kausalität befriedigt und damit erloschen. Er erhebt sich wieder aufs neue, sofern die ermittelte Ursache ihrerseits wiederum die Wirkung einer weiter zurückliegenden Ursache ist, ohne jemals zu einer ersten Ursache zu gelangen, denn eine solche wäre eine Wirkung, welche keine Ursache hätte, somit etwas Unmögliches. Übrigens würde das kosmologische Argument nicht ausreichen, um zu einem Begriffe Gottes mit allen ihm zukommenden Prädikaten zu gelangen, und muſs, um diesen Zweck zu erreichen, wieder zum ontologischen Beweise für das Dasein Gottes als des Inbegriffes aller Realität seine Zuflucht nehmen. c) Der physikotheologische (oder teleologische) Beweis geht aus von einer bestimmten Tatsache, nämlich von der unleugbar in der Natur vorliegenden Zweckmäſsigkeit, welche einen planmäſsig schaffenden Welturheber zu fordern scheint. Bis auf Kant bestand dem Problem dieser Zweckmäſsigkeit gegenüber nur eine zweifache Möglichkeit; entweder man muſste sie mit Epikur und Lukrez, mit Descartes und Spinoza einfach leugnen, d. h. die Augen vor einer offen daliegenden Tatsache verschlieſsen, oder man muſste mit vielen Denkern und selbst

mit einem so skeptischen Geiste wie Voltaire (oben S. 101) aus der zweckmäfsigen Beschaffenheit der Organismen auf einen nach Zwecken schaffenden Gott schliefsen. Die wahre Widerlegung dieses Beweises liegt in der kantischen Philosophie, tritt aber in der Kritik der reinen Vernunft noch nicht mit voller Deutlichkeit hervor. Es ist als ob Kant sich scheute, diesem Beweise den Gnadenstofs zu versetzen. Er bemängelt an ihm, dafs er von der Analogie der Naturschöpfungen mit menschlichen Kunstwerken wie Schiffen, Uhren u. dgl. sich leiten lasse, dafs er im besten Falle nur einen die Materie formenden Weltbaumeister (den δημιουργός des Platon), nicht aber einen Weltschöpfer zu erweisen vermöchte, und dafs die Zweckmäfsigkeit der Dinge nur auf Gott als einen sehr weisen und mächtigen Urheber, nicht aber als den Inbegriff aller Realitäten zu schliefsen erlauben würde, dafs somit auch dieser Beweis nur auf einem Umwege zum ontologischen Argument zurückführe. Die volle Widerlegung ist erst aus der Kritik der Urteilskraft zu entnehmen und liegt in dem Nachweise, dafs die Zweckmäfsigkeit der Dinge nur von dem erkennenden Subjekt in die Natur hineingeschaut werde. So zeigt uns der menschliche Organismus eine Vielheit von Organen, welche sämtlich, als geschehe es auf Verabredung, zur Einheit der Lebenszwecke zusammenwirken. Aber diese ganze Vielheit der harmonisch zusammenarbeitenden Organe und Funktionen erklärt sich daraus, dafs der Mensch als Ding an sich raumlos und zeitlos ist und somit eine Einheit bildet, welcher alles Nebeneinander der Organe im Raum und alles Nacheinander der Zustände in der Zeit völlig fremd ist. Diese Einheit kann dadurch nicht aufgehoben werden, dafs unser erkennendes Subjekt dieselbe in die ihm eigenen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit hineinschaut; und so erklärt sich die wunderbare Erscheinung der Einheit in der Vielheit, der Einheit des Organismus und der Lebenszwecke in der Vielheit der Organe und Funktionen, worauf die ganze Zweckmäfsigkeit beruht, welche wir im Leben des Organismus wahrnehmen.

4. Die Kritik der praktischen Vernunft.

1. Vorbemerkungen und Übersicht.

Weniger umfangreich als die Kritik der reinen Vernunft, aber nicht weniger bedeutend an Inhalt ist das zweite unter den kantischen Hauptwerken, Die Kritik der praktischen Vernunft, erschienen 1788, nachdem Kant drei Jahre vorher in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) die Hauptbegriffe seiner Ethik erörtert und namentlich nach einer Formulierung des kategorischen Imperativs als obersten Sittengesetzes gesucht hatte, für welchen er in dieser vorbereitenden Abhandlung folgende drei verschiedene Fassungen vorschlägt:

1. „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte";
2. „handle so, dafs du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blofs als Mittel behandelst";
3. „hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens".

Von der endgültigen Fassung dieses obersten „Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft" und ihrer Bedeutung wird weiter unten die Rede sein.

Hätte Kant bei Abfassung der Kritik der reinen Vernunft schon ihre Ergänzung durch die Kritik der praktischen Vernunft im Auge gehabt, so würde er seinem ersten Hauptwerke den vollständigern Titel „Kritik der reinen theoretischen Vernunft" gegeben haben, welcher dann das zweite Hauptwerk als eine „Kritik der reinen praktischen Vernunft" gegenüberstehen würde. Denn in beiden Werken forscht er nach den Prinzipien, welche aus reiner Vernunft *a priori* und unabhängig von aller Erfahrung uns innewohnen, und wenn die Grundfrage der Kritik der reinen Vernunft lautete: „Welches

sind die Bestimmungsgründe *a priori*, auf denen all unser Erkennen beruht?“ und als solche Raum, Zeit, Kategorien und die Grundsätze des reinen Verstandes ermittelt wurden, so lautet die Grundfrage der Kritik der praktischen Vernunft: „Welches sind die Bestimmungsgründe *a priori* für unser Handeln?“, welche dann in dem kategorischen Imperativ zusammengefaſst werden. Während aber alles Erkennen teils auf Gründen *a priori*, teils auf solchen *a posteriori* beruht, so daſs beide Faktoren, abgesehen von der Mathematik, jederzeit zusammenwirken, so stehen sie beim Handeln in scharfem Gegensatze, indem all unser Handeln entweder durch Gründe *a posteriori* oder durch solche *a priori* bestimmt wird; im ersteren Falle ist es ein egoistisches, im letzteren ein moralisches, von reiner Vernunft geleitetes; um aber das moralische, d. h. apriorische Wollen von dem egoistischen aposteriorischen reinlich und scharf zu sondern, behandelt Kant in der Kritik der praktischen Vernunft beides, das egoistische und das moralische Wollen, und stellt sie, wie folgendes Schema vorläufig zeigen mag, nach ihren Motiven, Triebfedern, Zwecken und metaphysischen Gründen einander gegenüber.

Bestimmungsgründe des Willens:

	a posteriori	*a priori*
a) Motive:	Lust und Unlust	das Sittengesetz
b) Triebfeder:	Eigenliebe	Unterwerfung unter dasselbe
c) Zweck:	Glückseligkeit	Sittlichkeit
	hypothetische Imperative	**kategorischer Imperativ**
	Heteronomie	Autonomie
	Unfreiheit	Freiheit
	Erscheinung	Ding an sich.

Wie schon aus diesen Vorbemerkungen und dem zur Orientierung beigefügten Schema sich ersehen läſst, ist die Kritik der praktischen Vernunft, und nicht zu ihrem Vorteile, ganz nach dem Modell der Kritik der reinen Vernunft eingerichtet; auch hier gibt es eine Elementarlehre und eine Methodenlehre der praktischen Vernunft, auch hier zerfällt die

erstere in eine Analytik und eine Dialektik, und so geht es vielfach bis ins einzelne hinein. Wie wenig eine solche Behandlung dem Gegenstande entspricht, ist schon aus unserm Schema ersichtlich, in welchem der grofse, die theoretische wie die praktische Philosophie beherrschende und krönende Gegensatz von Erscheinung und Dingen an sich hier als Endergebnis der Entwicklungsreihen *a posteriori* und *a priori* hervortritt, während in Wahrheit die Erscheinungswelt ein Gewebe beider Faktoren ist und das im kategorischen Imperativ formulierte Sittengesetz keineswegs ein blofses Vernunftgesetz *a priori* ist, sondern viel tiefere Wurzeln hat, wie wir schon in unserer Festrede über den kategorischen Imperativ (Kiel 1891, 2. Aufl. 1903) zeigten, aus welcher wir im folgenden das Wesentliche herübernehmen werden.

2. Die imperative Form der kantischen Ethik.

Der kategorische Imperativ, so sagten wir dort, ist jener berühmte Lehrbegriff, durch welchen Kant die Moral aus der Verschlammung der im Egoismus wurzelnden Glückseligkeitstheorien errettete und sie auf einer metaphysischen, der christlichen innig verwandten Grundlage aufbaute — der kategorische Imperativ, welchen Kant wie einen Leuchtturm aufrichtete auf dem unergründlichen Ozean der praktisch gewordenen Metaphysik, welche Moral heifst, und welche unter allen Zweigen der Philosophie der interessanteste und wichtigste, freilich auch weitaus der schwierigste und dunkelste ist, weil in ihm die metaphysischen, in der Gottheit wurzelnden Tiefen der menschlichen Natur offen zutage treten, unergründbar für das Senkblei der blofs empirischen Betrachtung.

Daher auch heute noch alle diejenigen, deren Blick nicht weiter reicht als die empirische Realität, jenem Ozean der echten, d. h. metaphysischen Moral mit seinen Klippen und Abgründen den Rücken kehren, um in das Fahrwasser einer mehr oder weniger seichten Glückseligkeitslehre einzulaufen. Mit dem kategorischem Imperativ pflegen dann jene heutzutage so zahlreichen Antimetaphysiker sich abzufinden durch die Behauptung: die Philosophie habe nicht zu befehlen noch zu empfehlen, sondern nur das wirklich Vorhandene zu er-

kennen; die Wirklichkeit aber biete nur Tatsachen und keine Imperative, weder hypothetische noch kategorische; folglich dürfe auch in der Philosophie von solchen keine Rede sein.

Das Mifsverständnis der kantischen Lehre, welches in solchen Äufserungen sich kundgibt, läfst sich mit leichter Mühe heben.

Nehmen wir an, ich fühle Hunger, so liegt in diesem tatsächlich vorhandenen Gefühl eine Aufforderung, zu essen. Ebenso ist das Gefühl des Durstes eine Aufforderung, zu trinken; das Gefühl des Schmerzes eine Aufforderung, ihn zu beseitigen. Diese in der tatsächlichen Welt vorliegenden Aufforderungen nun nennt Kant Imperative, und zwar hypothetische Imperative, weil sie mir ein gewisses Verhalten nur für den Fall und unter der Bedingung empfehlen, dafs ich den dadurch erreichbaren Zweck will. Diese hypothetischen Imperative sagen mir: wenn du deinen Hunger stillen willst, so mufst du essen; wenn du deinen Durst löschen willst, so mufst du trinken; wenn du dir ein sorgloses Alter bereiten willst, so mufst du in deiner Jugend arbeiten und sparen; — *in summa:* wenn du glücklich werden willst, so mufst du dieses und jenes tun und dieses und jenes meiden. Wer diesen hypothetischen Imperativen folgt, der ist darum noch kein guter, sondern nur ein kluger Mensch, der in richtig berechnender Weise die Mittel zu wählen weifs, die zu dem egoistischen Zwecke der eigenen Glückseligkeit im einzelnen wie im ganzen die dienlichsten sind. Daher Kant diese hypothetischen Imperative auch Imperative der Klugheit oder der Glückseligkeit nennt und ihnen, um ihres egoistischen Zweckes willen, allen moralischen Wert abspricht.

Ganz anders der kategorische Imperativ. Nämlich allen jenen hypothetischen Imperativen, jenen inneren Stimmen, welche mich auffordern, dieses oder jenes zu tun oder zu meiden, um dadurch meine Wohlfahrt, sei es im Diesseits oder im Jenseits, zu befördern, steht entgegen ein anderer Imperativ, eine Stimme, welche aus dem tiefsten Heiligtum meines Innern erschallt, jedem vernehmbar, der ihr nicht das Ohr verschliefst, „jene himmlische Stimme“ (wie Kant sagt), welche aus meinem Innern herauf mir zuruft: Du sollst das

Gute tun und das Böse meiden! nicht hypothetisch, aus Furcht vor Strafe im Diesseits oder im Jenseits, aus Hoffnung auf Lohn in diesem oder jenem Leben, sondern *kategorisch*, das heifst unbedingt, mag dabei für mich herauskommen was da wolle, ja, mag die Forderung dieses Sittengesetzes meinem wohlverstandenen egoistischen Interesse noch so sehr widerstreiten. Das ist der kategorische Imperativ, welcher sich zu allen jenen hypothetischen Imperativen verhält wie sich zu dem alttestamentlichen Gesetze mit seinen Verheifsungen und Drohungen verhält das neue Gesetz, der neue Geist, von dem der Apostel sagt, Röm. 8,15: „Denn ihr habt nicht einen *knechtlichen* Geist empfangen, dafs ihr euch abermal fürchten müfstet; sondern ihr habt einen *kindlichen* Geist empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater.“ Ganz dementsprechend lehrt Kant, dafs der von hypothetischen Imperativen regierte Wille in der *Heteronomie*, d. h. in der Knechtschaft der sinnlichen, auf Glückseligkeit gerichteten Triebe sich befindet, während in dem, dem kategorischen Imperativ gemäfsen Handeln die *Autonomie* des Willens sich verwirklicht, sofern er das Gesetz, welchem er folgt, nicht von einem andern empfängt, sondern sich selbst gibt. Wenn jedoch das Sittliche im Menschen von dem Apostel auf Gott, von unserm Philosophen hingegen auf die metaphysischen Tiefen des eigenen Selbstes zurückgeführt wird, so werden wir weiterhin einen Punkt berühren, wo dieser scheinbare Widerstreit sich löst. Hier soll die angeführte Schriftstelle nur zeigen, dafs Kants kategorischer Imperativ keineswegs etwas Neues oder gar von ihm selbst Erfundenes ist; sondern der grofse Philosoph setzt in demselben nur dasjenige in helles Licht, was als eine Tatsache in unserm Innern sich findet und von jeher die einzige Quelle alles echten moralischen Handelns der Menschen gewesen ist.

Wenn diese grofse und wahre Lehre vom kategorischen Imperativ als dem eigentlichen Prinzip, auf welchem alles ethische Handeln beruht, bis heute noch nicht durchgedrungen ist, so erklärt sich dies daraus, dafs Kant in der Ausführung dieses Gedankens eine Reihe von Fehlern begangen hat, welche von seinen Nachfolgern, und so vor allem von Schopen-

hauer, dem Fortbildner und Vollender des kantischen Systems, schonungslos aufgedeckt worden sind und uns nötigen, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ in wesentlichen Punkten zu modifizieren, nicht aber, dieselbe preiszugeben.

3. Die Deduktion des kategorischen Imperativs.

Entsprechend der Deduktion der Kategorien in der Kritik der reinen Vernunft, unternimmt es Kant, zu Eingang der Kritik der praktischen Vernunft auch den kategorischen Imperativ zu deduzieren, wobei er argumentiert wie folgt. Es mufs ein allgemein verbindliches Sittengesetz geben. Ein solches kann nicht in materiellen Bestimmungsgründen, wie Lust und Unlust, bestehen, weil diesen die erforderliche Allgemeinheit und Notwendigkeit abgeht. Somit kann als sittlicher Bestimmungsgrund des Willens nur das nach Absonderung alles Materialen übrige Formale angesehen werden, d. h. die blofse Form der Gesetzmäfsigkeit, aus der dann Kant mit grofsem Scharfsinn für das Sittengesetz eine Formel auspreſst, die wir nachher beleuchten werden. Dieser ganzen Deduktion kann der Vorwurf nicht erspart werden, dafs sie eine *petitio principii* enthält, sofern sie ausgeht von dem völlig unbewiesenen Satze, dafs es ein allgemein verbindliches Moralgesetz geben müsse. Aus blofsen Argumentationen, so scharfsinnig sie sein mögen, kann man keinen Tatbestand schaffen, und so wäre es, ungeachtet aller dieser Auseinandersetzungen, um den kategorischen Imperativ übel bestellt, fände er sich nicht als Tatsache in unserm Innern vor. Als solche, als ein „Faktum“ oder „gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft“ wird denn auch hinterher das Sittengesetz von Kant an zwölf Stellen der Kritik der praktischen Vernunft anerkannt (S. 4. 37. 37. 38. 42. 51. 51. 52. 57. 67. 111. 126 der Kehrbachschen Ausgabe). Es wäre richtiger gewesen, hiervon auszugehen. Denn ein Faktum deduziert man nicht, sondern man konstatiert es, beobachtet es, beschreibt es und sucht womöglich es zu ergründen. Dafs aber der kategorische Imperativ ein Faktum ist, wird schliefslich auch von dem ihn bestreitenden und gewifs hier unparteischen Schopenhauer gleichsam wider Willen anerkannt, wenn er

das moralische Bewufstsein mit den ebenso schlichten wie treffenden Worten schildert: „Und blofs dies bleibt übrig, „dafs, beim Nachdenken über unsere Handlungen, uns bis- „weilen eine Unzufriedenheit mit uns selbst, von besonderer „Art, anwandelt, welche das Eigene hat, nicht den Erfolg, „sondern die Handlung selbst zu betreffen und nicht, wie „jede andere, in der wir das Unkluge unseres Tuns bereuen, „auf egoistischen Gründen zu beruhen; indem wir hier „gerade damit unzufrieden sind, dafs wir zu egoistisch ge- „handelt haben, zu sehr unser eigenes, zu wenig das Wohl „anderer berücksichtigt, oder wohl gar, ohne eigenen Vorteil, „das Wehe anderer, seiner selbst wegen, uns zum Zwecke „gemacht haben. Dafs wir darüber mit uns selbst unzufrieden „sein und uns betrüben können über Leiden, die wir nicht „gelitten, sondern verursacht haben, dies ist die nackte „Tatsache, und diese wird niemand leugnen.“

Hier wird das moralische Bewufstsein, mag man dasselbe nun übrigens das Gewissen, das Sittengesetz, den kategorischen Imperativ oder wie sonst benennen, von Schopenhauer als ein Faktum anerkannt, und ebendasselbe tut schon Kant, wenn auch nicht, wie sich gehört hätte, von vornherein und als Ausgangspunkt der Betrachtung.

4. Der kategorische Imperativ und das Vernunftvermögen.

Ein zweiter, schlimmerer Fehler Kants war es, wenn er den kategorischen Imperativ als Faktum unserer reinen, von allem Empirischen befreiten Vernunft *a priori*, d. h. von Haus aus und vor aller Erfahrung, innewohnen läfst. Auch hierbei bleibt er äufserlich ganz befangen in dem von seinen Vorgängern überkommenen verkehrten psychologischen Schema, in welchem seine neuen Entdeckungen sich ausnehmen wie der neue Most in den alten Schläuchen, wie ein lebendiger Kern in einer völlig abgestorbenen Schale. Er unterscheidet, wie wir früher sahen, drei intellektuelle Kräfte, die Sinnlichkeit, welche mittels Raum und Zeit anschaut, den Verstand, welcher mittels der Kategorien denkt, und die Vernunft, welche Schlüsse bildet und mittels derselben mifsbräuchlich über die

Erfahrung hinausgeht, wobei ihr die Rolle zugeteilt wird, ewig irrezugehen, indem es ihr wesentlich sein soll, die Grenzen des Wiſsbaren zu überschreiten, um über Gott, das Weltganze und die Seele *a priori* zu philosophieren. Dieser Vernunft, deren Übergriffe im Theoretischen Kant selbst so unbarmherzig zurückgewiesen hat, soll nun als praktischer Vernunft der kategorische Imperativ *a priori*, d. h. angeborenerweise, innewohnen. Schon oben wurde gezeigt, wie durch diese kantische Dreiteilung Zusammengehöriges auseinandergerissen, Verschiedenartiges zusammengeworfen wird, und es mag genügen, hier nochmals daran zu erinnern, daſs wir nicht drei, sondern zwei intellektuelle Vermögen besitzen, den Verstand, welcher mittels der Kausalität die Dinge anschaut und ihre kausalen Zusammenhänge durchdringt, und zweitens die Vernunft, welche aus den Anschauungen durch Abstraktion die Begriffe bildet und mit ihnen jene mannigfachen Operationen des Urteilens und Schlieſsens ausübt, welche man Denken nennt, und die den eigentlichen Vorzug des Menschen vor dem Tiere ausmachen. Wie käme dieses rein formale und so durchsichtige Vermögen der Abstraktion, welches wir Vernunft nennen, dazu, in sich *a priori* und vor aller Erfahrung das Sittengesetz zu tragen? Was Kant zu diesem Fehlgriff veranlaſste, war, neben einer alten, aber falschen Tradition, wohl folgende Sachlage. So inhaltsleer die Vernunft, das Vermögen der Begriffe, von Haus aus ist, so macht doch sie allein uns die besonnene und das Ganze überschauende Betrachtung der Dinge möglich, sowohl in der Auſsenwelt als auch in dem eigenen Innern. Hier quillt aus den dunklen, geheimnisvollen Tiefen unserer Natur das Sittengesetz, der kategorische Imperativ. Versuchen wir, ihn mit dem einzigen Lichte, welches wir haben, mit der Laterne der Vernunft, zu beleuchten, so nimmt er naturgemäſs die Färbung ihres Lichtes an, erscheint als ein Satz in abstrakten Begriffen, und diese Erscheinungsform veranlaſste Kant, ihn der reinen Vernunft *a priori* innewohnen zu lassen, da er *a posteriori*, aus der Erfahrung der Auſsenwelt, welche nur durch Lust und Unlust auf uns, somit nur auf unsern Egoismus wirkt, nicht abzuleiten war. In Wahrheit aber liegt der Ursprung des kate-

gorischen Imperativs viel tiefer als in den apriorischen Formen des Intellekts; wir möchten ihn freilich nicht als *a posteriori*, aber auch nicht als *a priori*, sondern gewissermaſsen als das Apriori des Apriori bezeichnen. Denn intimer als die ganze Erfahrungswelt ist uns der Intellekt und seine Formen, aber noch intimer als der Intellekt ist uns unser Selbst, unser tiefstes, ansichseiendes Wesen, welches nicht im Intellekt, sondern im Wollen und seinen unergründlichen Verhältnissen zu suchen ist. Hier, in den metaphysischen Abgründen unseres eigenen Wesens sprudelt der göttliche Quell des kategorischen Imperativs; er kann zwar, an das Licht der Vernunft emporgezogen, zu einem Vernunftgesetz in kantischer Form sich gestalten, aber er kann ebensogut ohne deutliches Bewuſstsein erscheinen als der sittliche Takt, welcher unser Handeln regiert, als die Entsagung, welche wir uns auferlegen im dunklen Gefühle der Sündlichkeit unseres natürlichen Strebens, als die Liebe, welche, zuwider aller Vernunftberechnung, sich selbst im andern findet und fühlt, um unsere Nächsten zu lieben wie uns selbst. Und dafür spricht auch die Erfahrung, wohin wir immer uns wenden mögen. Wer wird nicht in dem Leben des Heilandes ein sittliches Vorbild erkennen? Aber wer möchte wagen, seine Vorzüge aus einem besonders entwickelten Vernunftvermögen zu erklären? Ist es vielleicht vernünftig, nicht für den andern Morgen zu sorgen, weil die Lilien und die Vögel es nicht tun, oder ist es vernünftig, dem, der uns den Mantel nimmt, noch den Rock dazuzugeben? Gewiſs nicht, aber ebenso gewiſs liegt hier etwas viel Höheres vor als alle Vernunftbetrachtung. Und ebenso übersteigt allen Vernunftgebrauch die heilige Leidenschaft, mit der der Herr alles Falsche und Schlechte brandmarkt mit einem Mute, welcher der eigenen Gefahr nicht achtet, und die glühende Liebe, mit der er die Seinigen umfaſst, und die ihn schlieſslich in den Tod für sie und seine groſse Sache treibt. — An solchen Beispielen muſs man den kategorischen Imperativ studieren, um einzusehen, daſs derselbe zwar wohl auch in der Form eines Vernunftgesetzes sich darstellen kann, keineswegs aber, wie Kant glaubt, wesentlich und von Natur ein solches ist.

5. Der Inhalt des kategorischen Imperativs.

Nachdem wir den kategorischen Imperativ kennen gelernt haben als einen in unserm Innern, jedoch nicht auf der intellektuellen Oberfläche desselben, sondern tiefer, in dessen Untergrunde, d. h. im Willen, entspringenden Antrieb, so müssen wir uns die Frage vorlegen: Was gebietet denn dieser kategorische Imperativ? — Die einfache Antwort wäre: Er gebietet das Gute und verbietet das Böse. Fragen wir aber weiter: Was ist gut und böse? so läfst sich nur antworten: Dasjenige, was von jener inneren Stimme gebilligt und verworfen wird; so dafs wir auf diese Weise in einen *circulus vitiosus* geraten. Offenbar nämlich haben die Begriffe gut und böse im sittlichen Sinne ihren Ursprung nur darin, dafs ein gewisses Verhalten von jener inneren Stimme gebilligt und ein gewisses anderes verurteilt wird, und die Frage wird unabweisbar: Welches denn nun eigentlich der Inhalt des kategorischen Imperativs ist? Kant hat sich die Antwort dadurch sehr erschwert, dafs er den kategorischen Imperativ *a priori* der Vernunft, diesem rein formalen Vermögen, innewohnen läfst, wodurch er für ihn zu einem Gesetze wurde, welchem, nach Abweisung jedes materiellen Inhalts, nur die Form der Gesetzmäfsigkeit als solche übrigbleibt. Aus dieser weifs denn auch Kant mit grofsem Scharfsinn und nach längerem Suchen die berühmte Formel zu gewinnen, welche den Inhalt des kategorischen Imperativs bilden soll: „Handle so, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Wir möchten diese Formel nicht mit Schopenhauer als einen Rückfall in die egoistische Moral bezeichnen; wiewohl richtig ist, dafs eine allgemeine Gesetzgebung als Richtschnur nur die allgemeine Wohlfahrt wählen kann, welche meine eigene mit einschliefst. Egoistisch würde diese Maxime nur sein, wenn der Gedanke an meine eigene Glückseligkeit die Ursache meiner Fürsorge für das allgemeine Wohl wäre, was nicht notwendig darin liegt. Vielmehr kann man dem Satze auch folgende Deutung geben: „Handle nicht als Individuum mit individuellen Interessen, sondern handle überindividuell; handle, als wenn das grofse Ganze dein eigenes

Ich wäre; handle, wie der handeln würde, welcher als der moralische Gesetzgeber des Weltalls vor deiner Seele steht.“ Aber auch so entbehrt die Formel noch des rechten positiven Inhalts und vor allem der Deutlichkeit, welche in moralischen Dingen mehr als irgendwo erforderlich ist. — Hätte Kant, der durch seine Lehre so sehr zur Vertiefung der christlichen Anschauung beigetragen hat, dem christlichen Geiste selbst näher gestanden, als es in seiner optimistisch verflachten Zeit möglich war, er würde vielleicht erkannt haben, dafs der Inhalt des kategorischen Imperativs sich nicht besser fassen läfst als in den Worten, welche Jesus seinen Jüngern als höchste sittliche Forderung zuruft: „Wer mir nachfolgen will, *der verleugne sich selbst*, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν“, zwei Worte, welche ihre grofsartigste Ausführung gefunden haben in der Paulinischen Lehre von der Wiedergeburt und in der Schopenhauerschen Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben. Wer hieran noch zweifelt, dafs das Wesen der Moralität in der Verleugnung des eigenen Selbstes, Vernichtung des natürlichen Menschen, Verneinung des Willens zum Leben besteht, der nehme irgendeine tugendhafte Tat, sei es der reinen interesselosen Gerechtigkeit, sei es der Liebe, der Aufopferung, der Selbstbezähmung, kurz irgendeine jener Handlungen, welchen unser unmittelbares Gefühl einen moralischen Wert beilegt, so wird eine Prüfung dieser Handlung lehren, dafs dasjenige, welches ihr jenen moralischen Wert gibt, keineswegs der äufsere Erfolg, sondern lediglich und allein der Grad der Selbstverleugnung ist, der sich in ihr betätigt. Überhaupt gibt es und kann es nur geben zwei Richtungen in der Moral: die *heidnische* und die *christliche*; die erstere schreibt auf ihre Fahne das Wort *Glückseligkeit*, die andere das Wort *Selbstverleugnung*. Auf dem Boden der letzteren, christlichen Richtung steht der grofse Schopenhauer, und so auch schon sein Vorläufer Kant mit seiner Lehre vom kategorischen Imperativ, namentlich wenn man alles das zusammennimmt, was er über die Unterwerfung sagt, die das Sittengesetz fordert, und über den Abbruch, den es, nicht ohne Schmerz, allen unsern natürlichen Neigungen tut; aber in der kantischen Formulierung kommt diese, aller

Moralität wesentliche, asketische Tendenz nicht deutlich zum Ausdruck.

Fassen wir alles Gesagte zusammen, so ergibt sich, dafs der kategorische Imperativ als eine jedem vernehmbare Tatsache in unserm Bewufstsein sich vorfindet, dafs er jedoch seine Quelle nicht in der Vernunft, dem Vermögen der Begriffe, sondern in den letzten Tiefen unseres Wesens, d. h. im Willen, hat, und dafs sein Inhalt kein anderer ist als die Forderung, den natürlichen Willen, den natürlichen Menschen aufzuheben im Interesse eines Höheren, von dem noch zu reden sein wird.

Weil der heilige, Selbstverleugnung fordernde Wille mit dem natürlichen, auf Glückseligkeit gerichteten Streben, solange wir Menschen sind, im Kampfe liegt — weil, um mit dem Apostel zu reden (Röm. 7,23), das Gesetz in meinem Gemüte dem Gesetze in meinen Gliedern widerstreitet, so ist dem Sittengesetze die imperative Form wesentlich, und Schopenhauers Bestreitung derselben beruht auf einem Mifsverständnis, wie sich schon einfach daraus ergibt, dafs auch Schopenhauers Moral im Grunde imperativisch ist, sofern er überall der Bejahung des Willens die Verneinung als das Höhere entgegenstellt, wie er sie denn auch in seinen ersten Entwürfen mit einem schönen Ausdrucke bezeichnete als „das bessere Bewufstsein“.

6. Ursprung und Wurzel des kategorischen Imperativs.

Aber woher rührt jene Stimme des kategorischen Imperativs? Welches ist der letzte Grund des Moralischen in uns? — Die Antwort finden wir in der Kritik der praktischen Vernunft (S. 105, Kehrb.), in einer der schönsten und tiefsinnigsten Stellen, welche je von Menschenhand geschrieben sind, wo Kant sich vernehmen läfst wie folgt:

„Pflicht! du erhabener grofser Name, der du nichts „Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, „sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, „was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, „um den Willen zu bewegen, sondern blofs ein Gesetz auf-

„stellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und „doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht „immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen ver-„stummen, wenn sie gleich im Geheimen ihm entgegenwirken — „welches ist der deiner würdige Ursprung? und wo findet „man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandt-„schaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel „abzustammen die unnachläfsliche Bedingung desjenigen Wertes „ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“

„Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen „über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was „ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Ver-„stand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, „mit ihr das empirisch bestimmbare Dasein des Menschen in „der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen „unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, an-„gemessen ist) unter sich hat. — Es ist nichts anderes als „die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit „von dem Mechanismus der ganzen Natur — doch zugleich „als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigen-„tümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen, „reinen, praktischen Gesetzen — die Person also, als zur „Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unter-„worfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört.“

Fassen wir zusammen, was diese Stelle will, so besagt sie: der kategorische Imperativ ist das Gesetz, welches der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung gibt.

Hiermit haben wir den höchsten Punkt der ganzen kantischen Philosophie erreicht, den Punkt, in welchem sich seine theoretische und seine praktische Philosophie zur organischen Einheit zusammenschliefsen. Aus der Kritik der reinen Vernunft haben wir gelernt, dafs wir die Dinge nicht erkennen, wie sie an sich sind, sondern nur so, wie sie uns durch einen dreifachen, aus Raum, Zeit und Kausalität gewobenen Schleier erscheinen. Blicken wir nach innen, so stellt sich das, was wir bei der Aufsenbetrachtung als Körperbewegung wahrnehmen, als ein Wollen dar, d. h. als ein in der Anschauungsform der Zeit

auseinandergezogener Wille. Zwei Hüllen, Kausalität und Raum, sind gefallen, und nur die subjektive Anschauungsform der Zeit bleibt noch zwischen uns und dem Ding an sich bestehen. Könnten wir nicht nur das Wollen, sondern den Willen selbst, welcher das Ding an sich ist, erkennen, so würden wir an diesem ansichseienden Willen, der uns, ähnlich wie der Mond, immer nur die eine Seite zukehrt, noch eine ganz andere, entgegengesetzte Seite wahrnehmen, nicht mehr nur das *Velle*, welches als diese ganze Welt erscheint, sondern auch das *Nolle*, welches, nicht weniger positiv, aber unserer Erkenntnis verschlossen, alles das befaſst, was man von jeher als Gott und Göttliches bezeichnet und verehrt hat. Und dieser Gott, welcher die letzten, metaphysischen, unerkennbaren Tiefen unseres eigenen Wesens ausmacht, kommt, im Widerspruch mit der ganzen physischen Weltordnung und ihren Gesetzen, zum Durchbruch in jeder moralischen, das eigene Selbst und die ganze Welt verleugnenden Handlung. Das ist der kategorische Imperativ, das ist, wie Kant sagt, das Gesetz, welches der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung gibt. Um aber erscheinen zu können, muſs das Moralische, welches gleichsam als der Lichtschimmer einer andern besseren Welt in die Nacht unseres Daseins hereinscheint (τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, Evang. Joh. 1,5), die Livree des Fürsten der Finsternis tragen, d. h. in Form und Farbe der Erscheinungswelt sich kleiden, welches in folgender absonderlichen Weise geschieht.

7. Der scheinbare Egoismus der moralischen Handlungen.

Alle Menschen sind darin einig, dem moralischen Handeln einen höheren Wert beizulegen als dem egoistischen, und darin sind sie auch von jeher einig gewesen. Denn so sehr auch alle Vorstellungen über das, was für gut oder böse gilt, je nach Zeitalter und Volksbewuſstsein geschwankt, sich entwickelt und modifiziert haben — so hat es doch nie eine Zeit gegeben, in der man nicht die Handlungen der Selbstverleugnung (sei es in der Form der Tapferkeit, des Heroismus oder in der der Gerechtigkeit, der Nächstenliebe,

der Entsagung) allgemein, unbedingt und unzweifelhaft höher schätzte als diejenigen Handlungen, welche in dem eigenen Wohle des Vollbringers ihren letzten Zweck fanden. Woher diese Hochschätzung? Aus dem Erfolge kann sie nicht stammen, denn sie besteht auch da, wo dieser ausbleibt. Mit welchem Rechte also stellen wir das moralische Handeln höher als das egoistische? Beide, der gute Mensch wie der böse, handeln doch nur gemäfs dem Gesetze ihrer Natur, und wenn der gute Mensch das Gute vollbringt, so geschieht es, weil ihm gerade diese Handlungsweise mehr Befriedigung gewährt als das Gegenteil; darin also steht der, welcher andern das Seine gibt, auf derselben Stufe wie der, welcher andern das Ihre nimmt; beide sind, so könnte man sagen, eigentlich Egoisten, sofern beide mit ihrer Handlung das Bewufstsein verknüpfen, dafs sie durch dieselbe einen Zustand herbeiführen, der ihnen selbst gröfsere Befriedigung gewährt als der vorherige, denn sonst würden sie überhaupt nicht handeln. Wie kommen wir also dazu, den einen zu loben, den andern aber zu tadeln?

Versuchen wir es, diese schon dem gemeinen Verstande entgegentretende Schwierigkeit uns in wissenschaftlicher Form vorzustellen.

Jede echte moralische Handlung schliefst, wie wir sehen und wie die empirische Prüfung derselben jederzeit bestätigen wird, als Kern ein asketisches Element, einen Akt der Selbstverleugnung ein, und auch Kant ist sich dessen vollkommen bewufst, wenn er lehrt, dafs das Sittengesetz Unterwerfung verlange und allen natürlichen Neigungen Abbruch tue. Ja, er ist konsequent genug, zu behaupten, dafs eine Handlung, die aus Neigung geschehe, keinen moralischen Wert habe.

Wie nun, wenn wir beweisen, dafs es unzweifelhaft moralische Handlungen gibt, welche aus Neigung geschehen? Wie, wenn es uns gar gelingen sollte, zu zeigen, dafs alle menschlichen Handlungen ohne Ausnahme aus Neigung vollbracht werden? Wird damit nicht das ganze Moralprinzip Kants hinfällig? — Das ist zu untersuchen.

Von jeher hat man an der erwähnten Konsequenz der kantischen Lehre, an dem sogenannten „Rigorismus“ seines

Moralprinzips Anstofs genommen, wie denn derselbe schon von Schiller in seinem bekannten „Gewissensskrupel" überschriebenen Epigramm bekämpft wird:

„Gern dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
„Und so wurmt es mir oft, dafs ich nicht tugendhaft bin."

Die spöttische „Entscheidung", welche Schiller gibt und die dem Ernste der Sache wenig angemessen ist, lassen wir auf sich beruhen, und wollen lieber versuchen, für diesen unzählige Male wiederholten und doch niemals gründlich widerlegten Einwurf, der schon manchen an Kants Moral irre gemacht hat, eine befriedigende Lösung zu finden.

Zunächst ist Tatsache, dafs eine ganze Reihe von Handlungen, welche unser hierin nie trügendes Gefühl sofort als unzweifelhaft moralisch anerkennt, aus Neigung geschehen; nämlich alles, was wir tun aus Liebe zu unserm Nächsten, welche, auch ohne erst den Sporn eines Imperativs zu erwarten, ganz unmittelbar die fremden Leiden gleich als die eigenen empfindet und nach Kraft und Vermögen bemüht ist, dieselben zu lindern. Ein Moralprinzip, welches diese Handlungen des Mitleids ausschlösse, wäre zu verwerfen, und gelingt es nicht, auch sie aus dem kategorischem Imperativ zu erklären, so leistet derselbe nicht, was er soll, ist nicht der ausreichende Erklärungsgrund aller moralischen Handlungen und würde somit aufzugeben sein.

Aber noch mehr! Bei näherer Prüfung ergibt sich, dafs alle menschlichen Handlungen ohne Ausnahme, mithin auch die moralischen (falls es überhaupt solche geben soll), aus Neigung geschehen, und dafs eine Handlung ohne Neigung dazu dem Menschen ebenso unmöglich ist wie der Kugel das Rollen, wenn sie nicht von irgendeiner Seite gestofsen oder gezogen wird. Denn Handeln heifst Übergehen durch eigene Kraftbetätigung aus einem Zustande A in einen Zustand B. Dies aber ist nur möglich, wenn der Zustand B lieber gewollt wird als der Zustand A, d. h. wenn seine Verwirklichung für unser Bewufstsein mit gröfserer Befriedigung verknüpft ist, folglich aus Neigung. Und wenn wir uns mitunter gegen unsere Neigung zu einer Handlung zwingen,

so wird doch nie die Neigung zu dem Zwecke fehlen, den wir durch sie als Mittel erreichen wollen.

Oben zeigten wir:

keine moralische Handlung, wenn nicht aus Selbstverleugnung;

weiter ergab sich:

keine moralische Handlung, wenn nicht aus Neigung.

Soll nun das Problem nicht unlösbar sein, so wird sich beweisen lassen müssen, dafs Selbstverleugnung und Neigung sich nicht schlechterdings ausschliefsen, sondern, wie es auch sein mag, in derselben Handlung zusammenbestehen müssen. — Die Lösung ist möglich, aber sie liegt sehr in der Tiefe.

So unerkennbar unser ansichseiendes Wesen, das Ding an sich, dessen Erscheinung wir sind, für die Formen des Intellekts bleibt, so tritt es doch von innen auf zwei Wegen in unser Bewufstsein, erstlich durch das Sittengesetz, zweitens durch das Gefühl der Freiheit des Willens, daher auch Kant beide in einen engen Zusammenhang setzt. Die Freiheit, sagt er (Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede), sei die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit. Wir wollen nicht darüber streiten, ob Kant nach seiner eigenen Lehre berechtigt ist, das Schema von Grund und Folge auf Verhältnisse anzuwenden, welche über die Erscheinungswelt hinausliegen; es genügt uns, und wir befürchten keinen erheblichen Einspruch, wenn wir Kants Lehre dahin interpretieren, dafs die Freiheit des Willens und das ohne sie unmögliche Sittengesetz in ihrer Wurzel identisch und nur zwei Seiten eines zusammengehörigen metaphysischen Tatbestandes sind, welcher nicht von aufsen, durch das Medium des Intellekts, sondern von innen heraus, aus den metaphysischen Tiefen unseres Willens bis in das Bewufstsein vordringt. Aber ein anderes ist, was dieser metaphysische Tatbestand an sich ist, und ein anderes, wie er in der physischen Welt zur Erscheinung kommt. Schon Kant lehrt, dafs die Freiheit nur dem Ding an sich zukommt, dafs hingegen alle Handlungen der Erscheinungswelt ohne Ausnahme, mithin

auch die moralischen, dem Gesetze der Kausalität unterliegen; er selbst kommt zu dem Schlusse, dafs, sowenig wir das begreifen können, die metaphysische (innere) Freiheit und die empirische (äufsere) Notwendigkeit zusammenbestehen in jeder einzelnen Handlung, also auch in der moralischen; und es ist nur ein Schritt weiter in der von Kant betretenen Richtung, wenn wir aus demselben Gegensatze von Ding an sich und Erscheinung, aus dem Kant das Zusammenbestehen von Freiheit und Notwendigkeit erklärt, weiter auch das Zusammenbestehen von Selbstverleugnung und Neigung (d. i. Selbstbefriedigung) in jeder moralischen Handlung ableiten. An sich ist jede moralische Handlung ein Akt der Selbstverleugnung, d. h. eine freie und darum unbegreifliche Aufhebung des Egoismus, welcher im natürlichen Menschen verkörpert ist; in der Erscheinung hingegen unterliegt sie der Kausalität, und darum erscheint auch sie als hervorgehend aus einem Egoismus, weil dieser mit dem Schema der Kausalität untrennbar verbunden ist. Nämlich das Gesetz der Kausalität, welches, wie alles Geschehen in der Welt, so auch das menschliche Handeln mit ausnahmsloser Notwendigkeit beherrscht, läfst jede menschliche Handlung als das notwendige Produkt zweier Faktoren erscheinen, erstlich der Motive und zweitens eines Charakters, d. h. eines bestimmten Willens, auf den sie wirken. Die Motive sind jederzeit Lust oder Unlust; diese aber wirken auf den Willen nur, sofern er sie empfindet und dadurch zum Handeln bestimmt wird; die Bestimmbarkeit aber des Willens zum Handeln durch die Empfindungen der Lust, die er erstrebt, und der Unlust, vor der er flieht, heifst Egoismus. Somit ist jede Handlung in der Erscheinungswelt und auch die moralische das notwendige Produkt eines Egoismus als Charakter und der Lust und Unlust als Motive. Wenn daher oben gesagt wurde, der gute Mensch vollbringe das Gute, weil dies ihm mehr Befriedigung gewähre als das Gegenteil, sei also im Grunde auch ein Egoist — so kann man das unbedenklich zugeben. Denn wie sehr unterscheidet sich doch für jeden und auf den ersten Blick dieser, nur durch das Schema der Kausalität gesetzte, sagen wir: scheinbare oder

moralische Egoismus von dem wirklichen, d. h. dem individuellen Egoismus! Bei letzterem ist es das individuelle Ich, welches, vor selbstempfundenen Leiden fliehend, die Tat mit Notwendigkeit vollbringt. Bei dem moralischen Egoismus hingegen bleibt nur das Kausalitätsschema bestehen, ist aber von einem ganz andern Inhalt erfüllt. Das individuelle Ich, der natürliche Mensch und sein Grundtrieb, der Egoismus, ist tatsächlich verleugnet und aufgehoben, sei es unmittelbar oder mittelbar: unmittelbar durch Unterwerfung des Ich unter das Vernunftgesetz oder mittelbar durch Erweiterung des Ich über die Aufsenwelt. Das erste ist die kantische, das zweite die (von den Indern überkommene) Schopenhauersche Anschauungsweise. Beide bestehen gleichberechtigt neben einander und widersprechen sich nicht; beide beruhen auf derselben metaphysischen Grundkraft, dem kategorischen Imperativ, der, wie wir zeigten, von Haus aus noch nicht Vernunftgesetz, sondern ein in den unbewufsten Tiefen des Dinges an sich wurzelnder und von da aus ins Bewufstsein dringender Antrieb ist, unsern natürlichen Menschen als ein Nichtseinsollendes aufzuheben.

Dieser Antrieb nun kann erstlich in die Erscheinung treten als das Vernunftgesetz, für das ihn Kant ansah. Damit aber ist er eingetreten in die Sphäre, wo das Kausalitätsgesetz unumschränkt herrscht, und kann zum Motiv des Handelns nur werden, sofern wir ein Wohlgefallen daran finden, ihm zu leben. Hier wird also das individuelle Ich einem höheren Ich aus Neigung (scheinbar egoistisch) zum Opfer gebracht. Vortrefflich drückt dies der Apostel mit den Worten aus (Röm. 7,22): „Ich habe Lust an Gottes Gesetz, nach dem inwendigen Menschen", d. h. nach dem metaphysischen, nicht nach dem individuellen Ich.

Aber es gibt noch einen zweiten, viel häufigeren Weg für den kategorischen Imperativ, in die Erscheinung zu treten, indem die Zerbrechung des individuellen Ich, welche er fordert, dadurch erreicht wird, dafs unser Egoismus sich über seine natürlichen Grenzen hinaus zu erweitern scheint, um unsere Familie, Stammgenossen, Landgenossen und schliefslich alle Mitmenschen, ja auch die Tiere und endlich die ganze Natur

zu empfinden und zu behandeln wie früher nur das eigene Selbst. In der instinktiven Liebe zu unsern Weibern, unsern Kindern, unsern Mitbürgern zeigt uns die Natur gleichsam den Weg, welcher durch ἔρως und φιλία hindurch schliefslich zur ἀγάπη führt, zur christlichen Liebe, die alles Lebende und Leidende umfafst, sich selbst im andern findet und fühlt und somit die fremden Leiden empfindet als die eigenen. Das ist das Mitleid, aus dem alle Gerechtigkeit und Nächstenliebe quillt, das ist die zweite Form, in der der kategorische Imperativ empirisch, durch die Brille der Kausalität angeschaut, erscheint — das ist die Einheit der Moral Kants und Schopenhauers.

Und nun noch ein Wort über die Einheit der religiösen und der philosophischen Wahrheit. Das Christentum lehrt, dafs alles sittlich Gute von Gott herrührt, der da in uns wirket sowohl das Wollen als auch das Vollbringen. Kant hingegen läfst das Gute aus den ansichseienden Tiefen unserer eigenen Natur entspringen. Und hierin liegt nicht der mindeste Widerspruch. Denn das ist eben der grofse Sinn der Lehre Kants, dafs der natürliche Mensch, welcher in diesem Fleische verkörpert ist und lebt und leidet und sündigt, nicht unser ganzes Wesen ausmacht, sondern nur eine Abirrung von unserm wahren, ansichseienden Wesen bedeutet, welches in den geheimnisvollen Tiefen der Gottheit ruht, von der der Apostel sagt: in ihm leben und weben und sind wir.

Gewifs würde das Gute nicht mehr ein solches sein, wäre es das Werk eines andern. Es ist daher sicherlich unser ureigenes Werk, aber nicht des Menschen als Erscheinung, sondern des Menschen als Ding an sich, nicht des Menschen, welcher irdisch und aus Erde gemacht ist, sondern des andern, des göttlichen Menschen, welcher nach 1. Kor. 15 vom Himmel, göttlichen Ursprunges, ja Gott selbst ist.

8. Die Dialektik der praktischen Vernunft.

Hatte die Dialektik der reinen Vernunft die Kraft der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens und das Dasein Gottes erschüttert, so versucht Kant in der Dialektik der praktischen Vernunft den Glauben an diese

transsccendenten Heilsgüter auf sehr originellem, jedoch nicht einwandfreiem Wege wiederzugewinnen, indem er sie für Postulate der reinen praktischen Vernunft erklärt, „worunter ich", wie er S. 147 K. sagt, „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweisbaren Satz verstehe, sofern er einem *a priori* unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt". Das unbedingt geltende praktische Gesetz ist der, wie wir sahen, als eine Tatsache des Bewufstseins gegebene kategorische Imperativ, und ihm sollen als theoretische Sätze die Lehrbegriffe von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott unzertrennlich anhängen. Wäre dies anzunehmen, so würden damit allerdings die Beweise für die Realität von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott vollkommen erbracht sein. Was praktisch gewifs ist, das ist auch theoretisch gewifs, es gibt nur eine Gewifsheit, eine Wahrheit, und wenn ein Satz A wahr ist und ihm ein Satz B unzertrennlich anhängt, so ist dieser letztere Satz nicht weniger sicher und gewifs als der erstere, und Kant hatte nicht nötig, ihn unter dem bescheidenen Namen eines Postulats einzuführen.

Was ihn dazu veranlafste, war wohl der unzertrennliche Zusammenhang zwischen der Freiheit und dem kategorischen Imperativ, und wenn der kategorische Imperativ auch nicht mit Kant als die *ratio cognoscendi* zur Freiheit als seiner *ratio essendi* sich verhalten sollte, so gehören doch, wie wir oben sahen, beide untrennbar zusammen, sind zwei Seiten eines und desselben Phänomens, welches sowohl in dem kategorischen Imperativ als auch in der unauslöschlichen Überzeugung von der Freiheit unseres Willens und der Verantwortlichkeit für unser Tun uns unmittelbar bewufst ist. Kant verknüpft beide, wie gesagt, als Grund und Folge mit einander, ein Zusammenhang, welcher noch nicht von Kant (wie manche zu glauben scheinen), sondern im kantischen Sinne erst von Schiller in die überaus glückliche Formel gebracht worden ist: „Du kannst, denn du sollst."

Bedenklicher steht es mit der Unsterblichkeit und dem Dasein Gottes als Postulaten der praktischen Vernunft. Der kategorische Imperativ fordert von uns ein gewisses Verhalten, aber haben wir das Recht, dafür als Gegenforderung

Unsterblichkeit und ewige Seligkeit zu stellen? Würde der kategorische Imperativ nicht seinen Charakter verlieren, würde er nicht aus dem kategorischen zu einem hypothetischen Imperativ werden, wenn und in dem Maſse wie wir die Vorstellung von ihm mit irgendeiner andern Vorstellung verknüpften und in kausalem Zusammenhang setzten?

Sehr sinnreich weiſs Kant das Postulat der Unsterblichkeit daraus zu schöpfen, daſs der kategorische Imperativ von uns vollkommene Sittlichkeit und Heiligkeit fordert, und daſs eine solche Forderung sich nur in einem Prozeſs unendlicher Annäherung verwirklichen läſst, somit eine unendliche Dauer unserer Persönlichkeit zur Voraussetzung hat. Genau betrachtet, würde diese kantische Unsterblichkeit nicht auf die christliche mit ewiger Vergeltung in Himmel und Hölle, sondern auf eine Art Seelenwanderung in indischem Sinne hinauslaufen, wie ihn die Bhagavadgîtâ (6,45) in den schönen Worten zusammenfaſst:

> „Durch mancherlei Geburt geläutert,
> Geht endlich er den höchsten Gang.“

Wir sahen oben (S. 167), wie schon Lessing, von einem ähnlichen Gedankengange wie Kant ausgehend, diese Konsequenz gezogen hat.

Am wenigsten befriedigt die Art, wie Kant das Dasein Gottes als Postulat wiederzugewinnen weiſs, indem er ausgeht von dem Begriffe des höchsten Gutes als der Vereinigung der von uns geforderten S i t t l i c h k e i t mit der G l ü c k s e l i g k e i t, auf welche wir, da in unserer Natur ein nie erlöschendes Streben nach derselben liegt, doch wohl eine Art Anrecht haben müssen. Durch uns selbst können wir die Übereinstimmung der uns gebotenen Moralität und der von uns erstrebten Glückseligkeit niemals erreichen, und so müssen wir das Dasein eines allmächtigen Beherrschers der Natur postulieren, welcher die Harmonie zwischen der Sittlichkeit als der Würdigkeit zu einem glückseligen Dasein und einem solchen Dasein selbst herstellen kann und wird. Es ist nicht zu leugnen, daſs Kant hier selbst in den Eudämonismus zurückfällt, dessen Verweisung aus der Ethik wir ihm als eines seiner gröſsten Verdienste anrechnen müssen.

Hätte Kant selbst schon die volle Tragweite seiner grofsen Entdeckungen überschen, so würde er als notwendige Konsequenz seiner ganzen Grundanschauung dasjenige erkannt haben, was er als diese Postulate in lahmer und unzulänglicher Weise zu erreichen sucht, wie wir dies noch in der Kürze nachweisen wollen.

Die höchsten Güter der Religion sind, wie Kant oft hervorhebt, Gott, Unsterblichkeit und Freiheit.

Über der Widerlegung der Gottesbeweise in der Kritik der reinen Vernunft hat man sich oft damit zu trösten gesucht, dafs das Dasein Gottes zwar unerweisbar sei, dafs aber auch das Gegenteil sich nicht beweisen lasse. Demgegenüber müssen wir behaupten, dafs die räumliche Ordnung der Dinge das Dasein Gottes nicht nur nicht beweist, sondern sogar ausschliefst. Es bedarf nur eines unbefangenen Blickes auf die uns umgebende Welt, um innezuwerden, dafs wir umgeben sind von dem nach allen Seiten unendlichen Raum, und dafs in ihm nichts weiter ist, nichts weiter sein kann als das, was einen Raum erfüllt, d. h. die Materie, zu Sonnen und Planeten geballt, die im unendlichen Leeren ihren Sphärentanz ausführen, und dafs aufser ihnen nichts vorhanden ist. Es ist die Thesis des Materialismus, welcher als empirische Anschauung vollkommen zu Recht besteht. Über ihn hinaus führt allein die kantische Lehre, dafs der ganze unendliche Raum und alles was er enthält nur Erscheinung ist, gleichsam ein Traumbild, in welchem wir unser ganzes Leben durch befangen bleiben, und aus dem es ein Erwachen gibt zur ewigen, göttlichen Realität.

Der zweite Punkt ist die Unsterblichkeit. Vom empirischen Standpunkte ist sie völlig unmöglich; denn die Natur in ihrer nicht mifszuverstehenden Sprache sagt aus, dafs unser Dasein in der Zeit anfängt und in der Zeit endigt, und dafs dieser Anfang, dieses Ende ein absolutes ist. Was werden wir nach hundert Jahren sein? Nicht mehr und nicht weniger, als was wir vor hundert Jahren gewesen sind, wo noch keine Rede von uns war. Wiederum behält der Materialismus recht, und wiederum rettet uns allein Kants Lehre, dafs wir als Erscheinung in der Zeit liegen, folglich einen Anfang und ein

Ende haben, als Ding an sich aber zeitlos sind, folglich einer Ordnung der Dinge angehören, für welche alle Zeitbestimmungen, alles Anfangen und Endigen keine Bedeutung haben.

Der dritte Punkt betrifft die Freiheit, ohne welche kein moralisches Handeln möglich ist. Empirisch ist sie nicht zu retten, denn das Gesetz der Kausalität beherrscht ohne Ausnahme alles Geschehen in der Welt und folglich auch alles menschliche Handeln und besagt, dafs jede Handlung das notwendige Produkt von Faktoren ist, welche im Augenblicke des Handelns bereits der Vergangenheit angehören, folglich nicht mehr in meiner Macht sind. Diese empirische Notwendigkeit alles Handelns hat niemand klarer erkannt und schärfer ausgesprochen als Kant, wenn er (Kritik der praktischen Vernunft S. 120 K.) sagt: „Man kann also einräumen, dafs, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äufsere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dafs jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende äufsere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewifsheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, dafs der Mensch frei sei.“ Als Erscheinung nämlich unterliegt er dem Gesetze der Kausalität und ist folglich unfrei, als Ding an sich ist er kausalitätlos und folglich frei, und diese metaphysische Freiheit kommt zum Durchbruch in jeder, auch der kleinsten moralischen, d. h. ein Moment der Selbstverleugnung einschliefsenden Handlung, welche somit einen Widerspruch und Protest gegen die ganze empirische Weltordnung, eine Emanzipation von ihr und Rückkehr zu unserer ewigen, unendlichen, göttlichen Natur bedeutet, zu unserer wahren Heimat, deren Stätte uns im übrigen weislich, wie Kant sagt, verborgen bleibt, weil jede positive Erkenntnis derselben durch Furcht und Hoffnung dem Egoismus Nahrung geben und dadurch die Reinheit des moralischen Handelns gefährden würde.

„Zwei Dinge“, sagt Kant am Schlusse der Kritik der praktischen Vernunft, „erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und

anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“

5. Die Kritik der Urteilskraft.

1. Vorbemerkungen.

Die Kritik der Urteilskraft, dieses dritte und letzte Hauptwerk Kants, bildet den Schlufsstein seines Systems, und Kant hat diese Gelegenheit benutzt, um in einer ausführlichen, doppelt (zu Eingang des Werkes und als der Aufsatz „Über Philosophie überhaupt“) vorhandenen Einleitung eine vollständigere Übersicht über sein System als vordem in der „Architektonik der reinen Vernunft“ zu geben. Hierbei verleitet ihn seine Vorliebe zur Symmetrie und Systematisierung zu verschiedenen gekünstelten und gewaltsamen Zusammenpassungen, welche wir kurz überblicken wollen, ohne denselben ein weiteres Gewicht beizulegen, da der Wert der kantischen Leistungen hier wie überall in den Einzeluntersuchungen, nicht aber in deren Zusammenfügung zu einem Ganzen liegt; Kant liefert unschätzbare Bausteine zu einem System der Zukunft, aber das Gebäude, welches er selbst daraus errichtet, hat nur historisches Interesse.

Kants ganze Philosophie läfst sich bezeichnen als das Unternehmen, auf allen drei Gebieten des psychischen Lebens die apriorischen Elemente von den aposteriorischen reinlich zu scheiden und die ersteren, in unserm weiter unten folgenden Conspectus durch einen Rahmen umschlossenen Elemente für sich gesondert darzustellen.

Er unterscheidet zunächst zwei gesamte Vermögen des Gemüts, das Erkennen und das Begehren, und schiebt zwischen beide, nach Mendelssohns Vorgang (oben S. 160—161), das Gefühl der Lust und Unlust ein, welches zwischen ihnen die Mitte halten soll. Jede dieser drei Grundkräfte des Gemüts besitzt ein „oberes“ Vermögen, d. h. ein solches, welches ein Prinzip *a priori* enthält und somit eine Autonomie besitzt (Urteilskraft S. 37 K.). Dieses autonome Vermögen ist nach Kant für das Erkennen der Verstand, für das Begehren die Vernunft und für das Gefühl der Lust und Unlust

die Urteilskraft, welche er richtig in eine reflektierende und subsumierende zerlegt. Als apriorische Prinzipien sollen dem Verstand die zwölf Kategorien, der Vernunft der kategorische Imperativ und der reflektierenden Urteilskraft die Zweckmäfsigkeit innewohnen, welche er in eine ästhetische und eine teleologische Zweckmäfsigkeit zerlegt und dadurch als die beiden Hauptteile seines Werkes die Kritik der ästhetischen Urteilskraft, in welcher er tiefe und wahre Grundlagen für die Erkenntnis des Schönen und des Erhabenen liefert, und die Kritik der teleologischen Urteilskraft gewinnt, welche den so vielbesprochenen und für die Naturphilosophie so überaus wichtigen Begriff der Zweckmäfsigkeit eingehend und gründlich untersucht.

Umstehendes Schema enthält innerhalb des Rahmens das Apriorische, aufserhalb desselben das Aposteriorische auf allen drei Gebieten, sowie weitere einzelne Begriffe, welche, soweit sie nicht schon früher behandelt waren, im folgenden ihre Erklärung finden werden.

2. Die ästhetische und die teleologische Urteilskraft.

Die ästhetische Urteilskraft behandelt die Begriffe des Schönen und Erhabenen und legt dadurch den Grund zu der Wissenschaft, die man heutzutage Ästhetik nennt; die teleologische Urteilskraft hingegen beschäftigt sich mit dem so problematischen und vielumstrittenen Begriff der in der Natur uns entgegentretenden Zweckmäfsigkeit. Diese beiden so sehr verschiedenen Themata werden von Kant in demselben Werke behandelt, weil er auch die Freude am Schönen und Erhabenen aus der Wahrnehmung einer gewissen Zweckmäfsigkeit erklärt, welche jedoch sich von dem Zweckbegriff, wie er in der Naturforschung zur Geltung kommt, wesentlich unterscheidet.

Was zunächst die teleologische Zweckmäfsigkeit betrifft, wie sie dem Naturforscher als Leitfaden dient, so geht sie von einem Begriffe des Gegenstandes aus; so wird ihm bei Betrachtung eines organischen Wesens der Begriff des in ihm verkörperten Selbsterhaltungstriebes mittels Ernährung, Fortpflanzung und Beschützung vorschweben, und

Conspectus philosophiae Kantianae universalis.

Gesamte Vermögen des Gemüts:		Begehren	Gefühl der Lust und Unlust		Erkennen	
Oberes (autonomes) Erkenntnisvermögen:		Vernunft	Urteilskraft		Verstand	Sinnlichkeit
			subsumierend	reflektierend	12 Kategorien { Raum, Zeit	Empfindung
	Hypothetische Imperative	Kategorischer Imperativ	Zweckmäfsigkeit		Grundsätze des reinen Verstandes	
Motive:	Lust und Unlust	Form der Gesetzmäfsigkeit				
Triebfeder:	Selbstliebe	Achtung				
Zweck:	Glückseligkeit	Moralität				
	Heteronomie	Autonomie				
	Unfreiheit	Freiheit				
	Erscheinung	Ding an sich				
			ästhetische vor dem Begriff Form ≅ Erkenntnisvermögen	teleologische nach dem Begriff Form ≅ Möglichkeit des Dinges selbst		
		ohne Interesse: schön	gegen das Interesse: erhaben			
		Pflicht	Kunst	besondere Naturgesetze	allgemeine Naturgesetze	
				Natur.		

geleitet von diesem Grundbegriffe geht er den Organismus von Glied zu Glied, von Organ zu Organ durch und fragt sich überall, welche Bedeutung jedes Organ, jede Funktion bei der Verwirklichung jenes grofsen Grundtriebes der Selbsterhaltung haben.

Ganz anders die ästhetische Betrachtungsweise, welche Kant S. 85 erklärt als die Wahrnehmung der „Form der Zweckmäfsigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird“. Wenn wir mit kunstsinnigem Auge einen menschlichen, tierischen oder pflanzlichen Organismus oder auch ein Kunstwerk betrachten, so schwebt uns nicht, wie dem Naturforscher, irgendein Begriff eines Zweckes vor, sondern wir sagen uns: hier ist ein Ganzes voll Bestand, hier ist nichts zu wenig und nichts zu viel, hier hat jeder einzelne Teil seine Bedeutung für das Ganze, und diese Bedeutung wird von uns ohne alle Begriffe in unmittelbarer Anschauung wahrgenommen und mit Freude empfunden.

Diese Freude erklärt Kant aus der Übereinstimmung der Form des Gegenstandes mit unserm Erkenntnisvermögen, welches von Natur an nach Klarheit, Fafslichkeit, Zusammenhang strebt, und dessen Kräfte durch ein diesem Streben entgegenkommendes Objekt angeregt, gesteigert und erquickt werden. Im Gegensatze dazu erklärt er die teleologische Zweckmäfsigkeit als eine Übereinstimmung der Form des Gegenstandes mit der Möglichkeit des Dinges selbst; sie ist nach seiner tiefgegriffenen Erklärung auf S. 246 die Idee der Wirkung, welche wir der Kausalität ihrer Ursache als die dieser Ursache zugrunde liegende Bedingung der Möglichkeit jener Wirkung unterlegen, einfacher gesagt, wir betrachten die in dem Ding verkörperte Zweckmäfsigkeit als die Bedingung, den Daseinsgrund, durch welchen die Existenz des Dinges selbst bedingt ist und ermöglicht wird.

3. Das Schöne und das Erhabene.

In der ästhetischen Urteilskraft behandelt Kant als die beiden Grundbegriffe der Ästhetik das Schöne und das

Erhabene. Wie er in der Kritik der reinen Vernunft nicht von den Funktionen *a priori*, sondern von ihrem abstrakten Reflex in den synthetischen Urteilen *a priori* seinen Ausgang nahm, — wie ihm in der Kritik der praktischen Vernunft der kategorische Imperativ nicht als das, was er seinem eigentlichen Wesen nach ist, nicht als ein metaphysischer Instinkt, sondern als ein abstraktes Vernunftgesetz erschien, — so geht er auch in der ästhetischen Urteilskraft, statt das Ursprüngliche, die Empfindung des Schönen und Erhabenen zu untersuchen, von dem Sekundären, Abgeleiteten aus, nämlich von dem, seinen Namen von dem unästhetischesten aller Sinne borgenden Geschmacksurteil über das Schöne und Erhabene, welche er beide, seiner Gewohnheit gemäfs, nach den vier Kategorientiteln untersucht, wobei dann die wertvollsten Bestimmungen neben solchen, mit welchen nicht viel anzufangen ist, zum Vorschein kommen, wie folgendes Schema zeigt.

Nach seiner ist das Wohlgefallen	Quantität	Qualität	Relation	Modalität
am Schönen:	allgemein	uninteressiert	Wahrnehmung einer Zweckmäfsigkeit ohne Vorstellung des Zweckes	notwendig
am Erhabenen:	allgemein	gegen das Interesse der Sinne	subjektiv zweckmäfsig	notwendig.

Die erste und vierte Bestimmung können wir auf sich beruhen lassen. Um so wichtiger ist die zweite, über welche Kant sich S. 124 zusammenfassend äufsert wie folgt:

„Schön ist das, was in der blofsen Beurteilung (also nicht vermittelst der Empfindung des Sinnes) nach einem Begriffe des Verstandes gefällt. Hieraus folgt von selbst, dafs es ohne alles Interesse gefallen müsse.“

„Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.“

In der Definition des Schönen als eines uninteressierten Wohlgefallens liegt der Keim zu der richtigen Auffassung

des Schönen als eines Wohlgefallens, bei welchem der Wille sich über die eigene, stets mit den Objekten durch mannigfache Interessen verbundene Individualität erhebt.

Ebendieselbe Erhebung über die Individualität, welche beim Schönen ohne Bewufstsein derselben erfolgt, tritt beim Erhabenen deutlich ins Bewufstsein, indem sie hier dem beängstigten Willen erst abgerungen werden mufs, wobei Kant weiter noch das mathematisch Erhabene vom dynamisch Erhabenen unterscheidet. Beim ersteren ist es die unser Bewufstsein beklemmende Gröfse des Gegenstandes (die Unendlichkeit der Welt, die Ewigkeit), welche die ästhetische Kontemplation erschwert, beim letzteren ist es die uns beunruhigende Machtentfaltung einer Naturerscheinung, wie sie Kant S. 116 an einem Beispiel schildert: „Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane in ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden, und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmafs erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.“ Die letzten Worte sind nicht ganz zutreffend, sofern gerade das Gefühl der eigenen Unsicherheit ein wesentliches Moment beim Erhabenen bildet. Durch Niederkämpfung dieses Gefühls, so jedoch, dafs es im Hintergrunde des Bewufstseins stehen bleibt, tritt jene Befreiung von der individuellen Not und Sorge, welche beim Schönen ohne Bewufstsein derselben stattfindet, beim Erhabenen deutlich ins Bewufstsein, daher es der Schlüssel ist, der uns das Wesen der ästhetischen Kontemplation überhaupt und den psychologischen Prozefs, durch welchen es zustande kommt, erschliefst.

Über die dritte Bestimmung des Schönen nach seiner

Relation erklärt, wie schon oben bemerkt wurde, Kant S. 85: „Schönheit ist Form der Zweckmäfsigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird“, und erläutert diese Erklärung in der Anmerkung an dem Beispiel einer Blume: „z. B. eine Tulpe wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmäfsigkeit, die so, wie wir sie beurteilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird“. Wir haben lange geglaubt, dafs diese Bestimmung auf die Schönheit der Organismen einzuschränken sei, sehen aber, wenn es erlaubt ist, über Kant hinauszugehen, eine Möglichkeit, sie auch auf das Wirken der unorganischen Kräfte auszudehnen. In allen Kräften der Natur erkennen wir dasselbe, was wir in uns als Willen finden; dieser Wille, mag es sich nun um organische oder unorganische Kräfte handeln, will jederzeit etwas, und dieses Etwas ist der Zweck, den er erstrebt, so dafs auch bei der Schönheit in der unorganischen Natur von einer Wahrnehmung der Zweckmäfsigkeit die Rede sein kann; und dieser Gesichtspunkt würde es ermöglichen, sogar bei den Eindrücken des Erhabenen, bei einer Feuersbrunst, einem Gewitter, einem Seesturm, von einer Wahrnehmung der Zweckmäfsigkeit zu reden, während Kant sich noch genötigt sieht, beim Erhabenen die Zweckmäfsigkeit „auf einen zweckmäfsigen Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorstellung macht“ (S. 98), d. h. auf das erkennende Subjekt einzuschränken.

In der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft geht Kant aus von der richtigen Beobachtung, dafs wir unserm Urteil über das, was schön und nicht schön ist, eine objektive, auch für alle andern geltende Richtigkeit zuschreiben, ohne dafs es uns doch gelingen will, unsere Überzeugung, wie es doch sonst bei Kontroversen möglich ist, auch andern Menschen anzudemonstrieren. Aus dieser Sachlage konstruiert Kant S. 213 folgende Antinomie.

Thesis: „Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst liefse sich darüber disputieren (durch Beweise entscheiden).“

Antithesis: „Das Geschmacksurteil gründet sich auf Be-

griffen, denn sonst ließe sich, ungeachtet der Verschiedenheit desselben, darüber auch nicht einmal streiten (auf die notwendige Einstimmung anderer mit diesem Urteile Anspruch machen)."

Kant löst diese Antinomie, indem er auf eine für den Leser wie für ihn selbst dunkle Weise hindeutet auf „das übersinnliche Substrat", welches sowohl dem angeschauten Objekt als auch den verschiedenen, dasselbe anschauenden Subjekten zugrunde liegt; unter diesem übersinnlichen Substrat kann nichts anderes verstanden werden als die Gesamtheit der platonischen Ideen, auf denen die tiefe, innere, durch keinen Begriff erreichbare Verwandtschaft sowohl der Subjekte unter einander als auch der Subjekte mit dem angeschauten Objekt beruht, worüber ich bitten muß, die Erörterungen in § 213 meiner „Elemente der Metaphysik" nachzulesen.

4. Kritik der teleologischen Urteilskraft.

Der Grundbegriff, um den sich alle Erörterungen der teleologischen Urteilskraft bewegen, ist der der Zweckmäßigkeit, und ihr Grundgedanke ist, daß diese Zweckmäßigkeit ein Prinzip *a priori*, d. h. eine Anschauungsform ist, welche nicht den Dingen an sich zukommt, sondern nur durch unsern Verstand in die Dinge gleichsam hineingeschaut wird, wie Kant dieses schon S. 18 erklärt: „Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff *a priori*, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat." So besteht z. B. der menschliche Organismus aus einer Vielheit von Organen und ihren Funktionen, welche zur Einheit des Lebenszweckes, als geschehe es auf Verabredung, zusammenwirken, wobei, wie Kant sehr schön sagt (S. 257), jedes Organ einerseits Mittel für alle andern und andererseits Zweck aller andern ist. Dieses Wunder der Einheit in der Vielheit erklärt sich nach der kantischen Philosophie daraus, daß der Mensch als Ding an sich eine Einheit ist, welcher jedes Nebeneinander im Raum und jedes Nacheinander in der Zeit fremd ist. Nur der Raum und die Zeit sind es, welche diese Einheit als eine Vielheit von Organen und Zuständen anzuschauen nötigen. Raum und Zeit aber können als bloß subjektive Prinzipien der Erscheinung die Einheit des hier Erscheinenden

nicht aufheben, und hieraus erklärt sich die Zweckmäſsigkeit als die Einheit des Zweckes in der Vielheit aller Organe und Zustände. Aus der Subjektivität von Raum und Zeit folgt somit notwendig die Subjektivität des Zweckbegriffes. Und auch die zweckmäſsige Einrichtung, welche wir in dem Naturganzen, in der Anpassung aller ihrer Erscheinungen an einander wahrzunehmen glauben, erklärt sich, soweit sie berechtigt ist, aus der Einheit des Dinges an sich, welche sich in Raum und Zeit zur Vielheit aller Naturerscheinungen ausbreitet. Die Zweckmäſsigkeit ist somit bei der Naturbetrachtung nicht als ein konstitutives, sondern nur als ein regulatives Prinzip anzusehen, welches bei Erklärung einer Naturerscheinung zu Raum, Zeit und Kausalität als Prinzipien *a priori* ergänzend hinzutritt. So unterliegt jeder Organismus zunächst den apriorischen Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität. Was durch sie unbestimmt bleibt, ist das hier erscheinende Ding an sich als das aposteriorische Element, welches, nicht konstitutiv, sondern regulativ, durch die apriorische Vorstellung der Zweckmäſsigkeit eine Gesetzmäſsigkeit erhält, welche sich den räumlichen, zeitlichen und kausalen Bestimmungen einpaſst und sie zum Ganzen des organischen Lebens ergänzt. Daſs diese Zweckmäſsigkeit, wiewohl in veränderter Form, auch allen unorganischen Erscheinungen beizulegen ist, wurde schon wiederholt hervorgehoben.

Von den groſsen, genialen, die Zukunft antizipierenden Anschauungen, welche auſser diesen Grundgedanken in der teleologischen Urteilskraft hervortreten, wollen wir nur das erwähnen, was schon Kant über die Verwandtschaft der verschiedenen Species vor Lamarck, Goethe und Darwin S. 307 fg. sagt: „Die Übereinkunft so vieler Tiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Teile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses, durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwicklung dieser und Auswicklung jener Teile, eine so groſse Mannigfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, läſst einen obgleich schwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüt fallen . . . Diese Analogie der Formen, sofern

sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäſs erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Prinzip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie."

Auch in der Dialektik der teleologischen Urteilskraft gelangt Kant zu einer Antinomie, welche er S. 270 formuliert wie folgt:

Thesis: „Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloſs mechanischen Gesetzen möglich."

Antithesis: „Einige Erzeugung derselben ist nach bloſs mechanischen Gesetzen nicht möglich."

Er löst diese Antinomie durch Unterscheidung eines diskursiven Verstandes, wie wir Menschen ihn besitzen, welcher von der Betrachtung der Organe als Teile zum Organismus als Ganzem fortschreitet, wobei dann die Zweckbeziehung der Teile auf ein erst durch sie bedingtes Ganze als ein unerklärliches Wunder erscheint, und eines intuitiven Verstandes, welcher uns versagt ist, und welcher in dem Ganzen die Teile, mit andern Worten, in dem einheitlichen, raumlosen Ding an sich seine Ausbreitung zur Vielheit der räumlichen Organe anzuschauen vermöchte.

Für Kant bilden die mechanische und die teleologische Naturerklärung Gegensätze, weil er alles Wirken der Naturkräfte, bei welchem der teleologische Gesichtspunkt nicht in Frage kommt, mechanisch nennt; für uns wirken bei jeder Naturerscheinung das mechanische und das teleologische Element zusammen; sie ist teleologisch, sofern die in ihr wirkenden Kräfte immer, nicht nur in der organischen, sondern auch in der unorganischen Natur, auf die Verwirklichung eines bestimmten Zweckes hinstreben (der Stein will fallen, das Feuer will brennen), und sie ist mechanisch, sofern dieses Streben durch den mittels Druckes und Stoſses erfolgenden

Widerstand anderer Naturkräfte eine Hemmung und Einschränkung erleidet.

6. Die Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft.

Die Religion ist nach Kants oft wiederholter Erklärung „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Er gründet also nicht, wie so viele vor ihm, die Moral auf die Religion, sondern umgekehrt die Religion auf die Moral, und eine Handlung ist nach ihm nicht darum gut, weil sie von Gott geboten ist, sondern weil sie gut ist, darum ist sie anzusehen als eine von Gott gebotene, und es ist nur ein weiterer Schritt in der von Kant betretenen Bahn, wenn wir (oben, Phil. d. Bibel S. 115) erklärt haben: „Alle Religion ist nur Auslegung des moralischen Bewufstseins." Das moralische Bewufstsein mit seinen Phänomenen des kategorischen Imperativs, der Freiheit des Willens, der Verantwortlichkeit und des sittlichen Urteils über Gutes und Böses ist das allein real Gegebene, und alle Religionen sind nur Versuche, diese wundersame, über die ganze empirische Realität hinausweisende Erscheinung zu verstehen und zu deuten.

In seiner Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft unternimmt es Kant, die Lehren der positiven Religion, insbesondere die des Christentums, im Sinne seiner Vernunftreligion umzuformen, und dieses Werk ist von grofsem Einflusse geworden auf die Theologie des 19. Jahrhunderts und hat wesentlich dazu beigetragen, die religiösen Anschauungen nach der Verflachung, welche sie im Zeitalter der Aufklärung erlitten hatten, philosophisch zu begründen und zu vertiefen. Andererseits ist nicht zu verkennen, dafs Kant dabei manche Glaubenslehren, welche nur zufälligen historischen Verhältnissen ihre Entstehung verdanken, zu ewigen Vernunftwahrheiten umzustempeln sucht, und doch verhinderte ihn die Befangenheit in den optimistischen Anschauungen seiner Zeit, gewisse christliche Lehren, wie namentlich die von der Sündlichkeit des Daseins und der Wiedergeburt, nach ihrer vollen Tiefe zu begreifen. Auch hier bestätigt sich die von uns schon öfter gemachte Beobachtung, dafs Kant, der Begründer einer neuen Weltepoche im philo-

sophischen und religiösen Denken der Menscheit, noch nicht imstande war, die volle Tragweite seiner Untersuchungen zu übersehen und die letzten Konsequenzen aus den von ihm erforschten Wahrheiten zu ziehen. Ein kurzer Blick auf die Hauptpunkte der vier in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft“ zusammengefaſsten Abhandlungen mag dies erläutern.

1. Der erste der vier Teile des Werkes führt den Titel: „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur.“ Nicht sowohl in den Handlungen, als vielmehr in der Gesinnung, aus welcher sie entspringen, liegt das Wesen des Guten und Bösen; die Triebfeder des Guten ist das Sittengesetz, die des Bösen die Selbstliebe, und wenn die Religion von einer Erbsünde redet, welche sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzt, so nimmt auch Kant an, daſs in uns angeborenerweise ein Hang liegt, der Triebfeder der Eigenliebe vor dem moralischen Gesetze den Vorzug zu geben; „folglich ist der Mensch nur dadurch böse, daſs er die Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt“; „dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch, als natürlicher Hang, durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht stattfinden kann“; der Grund dieses radikalen Bösen liegt in der Freiheit, mit welcher der intelligible Charakter sich für dasselbe entscheidet, ist also, wie die Freiheit selbst, unbegreiflich (S. 37). „Von dem Bösen, was im menschlichen Herzen liegt, und von dem niemand frei ist, von der Unmöglichkeit, durch seinen Lebenswandel sich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Notwendigkeit einer solchen vor ihm gültigen Gerechtigkeit; von der Untauglichkeit des Ersatzmittels für die ermangelnde Rechtschaffenheit durch kirchliche Observanzen und fromme Frondienste und dagegen der unerläſslichen Verbindlichkeit, ein neuer Mensch zu werden, kann sich ein jeder durch seine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion,

sich davon zu überzeugen“ (S. 176). „Um aber nicht bloſs ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott gefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter *(virtus noumenon)*, zu werden, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muſs durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Evang. Joh. 3,5; verglichen mit 1. Mose 1,2) und Änderung des Herzens werden“ (S. 49).

2. Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen. Um diesen Kampf zu führen, bedarf es eines Vorbildes, und dieses ist Christus, nicht als eine historische Person, sondern als die Personifikation der Gott wohlgefälligen Menschheit, welche unbegreiflicherweise, gleichsam vom Himmel stammend, als Urbild unserm Herzen innewohnt. „Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch «ist in ihm von Ewigkeit her»; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn; «das Wort (das Werde!), durch welches alle andern Dinge sind, und ohne das nichts existiert, was gemacht ist» (denn um seinet-, d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht). — «Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit». — «In ihm hat Gott die Welt geliebt», und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen «Kinder Gottes zu werden»“ (S. 61). — Sogar das stellvertretende Sühnopfer Christi weiſs Kant seinem System einzufügen, indem er behauptet, daſs der Schmerz, von dem die Sinnesänderung bei der Wiedergeburt begleitet sei, von dem neuen Menschen, dem Christus in uns, für den alten, dem er eigentlich als Strafe gebühre, getragen werde. „Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist als «(das Absterben am alten Menschen, Kreuzigung des Fleisches)» an

sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich bloſs um des Guten willen übernimmt, die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten (denn dieser ist moralisch ein anderer), als Strafe gebührten" (S. 77). Auch das Kirchendogma von der Rechtfertigung durch den Glauben weiſs Kant dahin umzudeuten, daſs die jederzeit mangelhaften Werke nicht mehr maſsgebend sind, wenn der Glaube, d. h. die gute Gesinnung, vorhanden ist, „so, daſs wir das Gute in der Erscheinung, d. i. der Tat nach, in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen, seinen Fortschritt aber ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem letzteren, wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellektuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze, auch der Tat (dem Lebenswandel) nach, beurteilt denken können" (S. 68 fg.).

3. Von dem Sieg des guten Prinzips über das böse und der Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. Bei der Macht, welche das Böse in der menschlichen Gesellschaft hat, ist das Streben der einzelnen Individuen nach Verwirklichung des Sittengesetzes, wie Kant glaubt, nicht ausreichend; der Sieg des guten Prinzips über das böse kann nur durch Zusammenschluſs aller Guten zur Gründung eines Reiches Gottes auf Grund des reinen Vernunftglaubens verwirklicht werden. Bei der Schwachheit der menschlichen Natur aber ist es, wie Kant glaubt, unvermeidlich, daſs diesem reinen Vernunftglauben als Vehikel und Mittel zur Beförderung desselben ein „statutarischer", auf Tradition und Schrift, auf Offenbarung, Inspiration, Weissagungen und Wunder sich berufender Kirchenglaube vorhergeht und ihn begleitet. „Der Kirchenglaube geht also, in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen, natürlicherweise vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude) waren eher als Kirchen (Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen), Priester (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher als Geist-

liche (Lehrer der rein moralischen Religion), und sind es mehrenteils auch noch im Range und Werte, den ihnen die grofse Menge zugesteht" (S. 112). Aber allmählich mufs dieser Offenbarungsglaube in den Vernunftglauben übergehen; an die Stelle der Sage von der Auferstehung tritt der moralische Glaube an ein künftiges Leben, und das Dogma der Trinität wird zu einem Glauben an Gott als heiligen Gesetzgeber, gütigen Regierer und gerechten Richter (S. 151); „das Leitband der heiligen Überlieferung" (wie Kant mit Lessing, oben S. 169, und vielleicht im Anschlufs an ihn sagt) „mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt" (S. 130).

4. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffentum. Kant sagt S. 184: „Ich nehme erstlich folgenden Satz als einen keines Beweises benötigten Grundsatz an: Alles was, aufser dem guten Lebenswandel, der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist blofser Religionswahn und Afterdienst Gottes." — Dieser Religionswahn ändert mit zunehmender Kultur seine Formen, bleibt aber seinem Wesen nach derselbe. „Ob der Andächtler seinen statutenmäfsigen Gang zur Kirche oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern von Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen oder wie der Tibetaner (welcher glaubt, dafs die Wünsche auch schriftlich aufgesetzt, wenn sie nur durch irgend etwas, z. B. auf Flaggen geschrieben, durch den Wind oder, in einer Büchse eingeschlossen, als eine Schwungmaschine mit der Hand bewegt werden, ihren Zweck ebensogut erreichen) es durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert" (S. 186). — Dem Beten schreibt Kant nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung der moralischen Gesinnung in uns zu, welches daher auch nicht für jedermann Pflicht sein kann „Ein herzlicher

Wunsch, Gott in allem unserm Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der ohne Unterlaſs in uns stattfinden kann und soll" (S. 212). In diesem Sinne soll auch die Bibel, unbekümmert um den historischen Sinn ihrer Worte, dem Volke ausgelegt werden. S. 130: „Es ist also eine notwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, daſs diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, «damit Gott sei alles in allem»."

VII. Die nächsten Nachfolger Kants.

1. Vorbemerkungen.

Wie nach Cuviers allerdings nicht unbestrittener Theorie die äuſsere Rinde unseres Erdkörpers wie eine alte Chronik von furchtbaren Katastrophen zu erzählen weiſs, welche alles organische Leben begruben, worauf sodann die Natur eine Reihe monströser, nicht auf die Dauer lebensfähiger Organismen, den Atlantosauros, Diplodokos, das Megatherium usw. hervorbrachte, bis es ihr gelang, die noch jetzt bestehenden, dauerhaften Formen zu erzeugen, — so veranlaſste das Auftreten Kants, des Alleszermalmers, wie ihn Mendelssohn nannte, zunächst eine allgemeine Erschütterung des philosophischen Bewuſstseins, und es ist begreiflich, wie unmittelbar nach ihm verschiedene, nicht auf die Dauer lebensfähige Versuche auftraten, sich in der allgemeinen Verwirrung zunächst wieder einmal durch Zurückgreifen auf eines der früheren Systeme zu orientieren, bis die Vorsehung den Mann herbeiführte, welcher allein imstande war, Kants Gedanken in ihrer vollen Tiefe zu erfassen, sie von den ihnen anhaftenden Schlacken

zu reinigen und in ihren Konsequenzen zu einem System von unvergänglichem Werte fortzuentwickeln

Charakteristisch für diese Übergangszeit, die wir im gegenwärtigen Kapitel zu behandeln haben, ist zunächst die grofse Fülle der Jahr für Jahr erscheinenden philosophischen Schriften, in welchen der Verfasser seine Vorgänger und nicht selten auch sich selbst überbietet und zu überholen sucht.

Kaum hatte Kant in den drei Kritiken sein System vollendet, da trat Fichte in den Mittelpunkt des allgemeinen Interesses und wufste die Aufmerksamkeit von Kant ab- und auf seine wiederholt in Grundlagen, Grundrissen und Einleitungen vorgetragene „Wissenschaftslehre“ zu lenken, welche um so mehr bewundert wurde, je gröfser die Schwierigkeiten waren, die ihrem Verständnisse im Wege standen. Aber nur vier Jahre beherrschte Fichte die öffentliche Meinung. Nach seinem Sturz und Weggang aus Jena (1799) war er ein toter Mann, den auch die spätere, gottselige Wendung seiner Philosophie nicht wieder zum Leben zu erwecken vermochte. Aber schon war in die durch Fichte leergewordene Stelle Schelling eingerückt, welcher in den fünf aufeinanderfolgenden Häutungen, die seine Philosophie innerhalb weniger Jahre erfuhr, der deutlichste Typus jener unruhigen, tastenden, immer nach neuen Stützen greifenden Periode ist. Aber auch seine Rolle ist schon sieben Jahre nach seinem ersten Auftreten im wesentlichen ausgespielt, und das mystische Dunkel, in welches sich die immer spärlicher werdenden Kundgebungen des früher so fruchtbaren Schriftstellers verloren, vermochten keine nachhaltige Wirkung mehr zu erzielen. Inzwischen hatte sich Hegel seit dem Erscheinen seiner Logik und Encyklopädie der Herrschaft über die Gemüter bemächtigt und übte sie, unterstützt durch politische Umstände, zehn Jahre vor und zehn Jahre nach seinem Tode fast unumschränkt aus, bis das die Forscher in den verschiedensten Disziplinen berauschende Bewufstsein, mit ihrer Vernunft die Gebiete aller Wissenschaften *a priori* konstruieren zu können, im Kampfe mit dem Objekt allmählich abflaute, namentlich seit die Naturforscher gegen die Vergewaltigung ihrer Wissenschaften durch den Begriff immer lauteren Einspruch erhoben

und auch die Theologen in der Hegelschen Philosophie, welche nur diese Welt und keine andere kennt, die der Religion unentbehrliche philosophische Grundlage zu vermissen anfingen.

Was den Inhalt dieser philosophischen Sturm- und Drangperiode betrifft, so läuft er, wie schon oben bemerkt wurde, wesentlich darauf hinaus, daſs man in der allgemeinen, durch Kant veranlaſsten Erschütterung des Bestehenden und Verwirrung der Gemüter auf eines der groſsen Systeme der Vergangenheit zurückgriff, um in ihm wieder festen Boden für das eigene Denken zu gewinnen. Fichte allerdings ging, bei seinem beschränkten historischen Horizont, noch nicht von Kant auf Früheres zurück, wohl aber über ihn hinaus, indem er das Ding an sich, welches alle Philosophie von jeher gesucht hatte, welches die Inder als den *Âtman*, Parmenides als sein ὄν zu ergreifen versucht hatten, welches dem Platon als seine Ideenwelt entgegenleuchtete, welches bei der objektiven Analysis der Naturforschung als die Kraft, bei dem subjektiven Wege, den Kant ging, als das Ding an sich, gleichsam als ein unlöslicher Rest im Schmelztiegel zurückgeblieben war, — dieses ewige Geheimnis der kantischen und aller früheren Philosophie kurzerhand dadurch zu beseitigen suchte, daſs er es aus dem Ich und seinen von Kant nachgewiesenen apriorischen Formen mittels einer halsbrechenden Konstruktion der kantischen Kategorien abzuleiten und dadurch aller Philosophie recht eigentlich das Herz auszubrechen sich nicht scheute.

Indem Schelling gegenüber solchen, die ganze Welt aus dem eigenen Subjekt herausspinnenden Gewaltakten die Natur wieder in ihre unveräuſserlichen Rechte einsetzte, gelangte er, nach mehrfachem, nicht weniger willkürlichem Operieren und Kombinieren, wie zu erwarten war, zu einem Parallelismus von Geist und Natur, Idealem und Realem, in der Weise des Spinoza, worüber, wie auch über den veränderten Aufputz, den er der Sache zu geben wuſste, schon oben bei Spinoza gehandelt wurde.

Wie Schelling im Spinoza, so fand Hegel den Grundgedanken seiner Philosophie schon im Aristoteles, welcher, unter Verkennung des wahren Sinnes der platonischen Ideen-

lehre und der sekundären, abgeleiteten Natur alles Begrifflichen, die anschauliche Welt für das bloſse πρότερον πρὸς ἡμᾶς, hingegen die Begriffe, je allgemeiner sie sind um so mehr, für das Ursprüngliche, das πρότερον φυσει, erklärt hatte. Von diesem Gedanken ausgehend, stellte Hegel ein System auf, welches aus der Vernunft als dem Vermögen der Begriffe mittels einer Art Selbstbewegung dieser Begriffe, aus dem Allgemeinen das Besondere und aus diesem schlieſslich die ganze anschauliche Welt abzuleiten versuchte. Die ganze Natur ist nach ihm nur der Begriff in seinem Anderssein, ist gleichsam gefrorene Vernunft, welche dann im menschlichen Geiste wieder tropfenweise zum Auftauen gelangt. Aber so schmeichelhaft es auch für das Bewuſstsein der Zeitgenossen sein mochte, in dem ihnen verliehenen Himmelslichte der Vernunft und ihrer Begriffe das schöpferische Weltprinzip zu sehen, so konnte doch ein solches System, welches, die sekundäre Natur alles Begrifflichen verkennend, die Begriffe für das Ursprüngliche, die Anschauung für das aus ihnen Abgeleitete erklärte, somit den wahren Sachverhalt geradezu umkehrte und auf den Kopf stellte, eine zwar starke, jedoch nur vorübergehende Wirkung erzielen.

Auffallend ist die Veränderung der Methode, welche uns aus den Werken der drei genannten Denker überall entgegentritt. Statt von dem Tatsächlichen auszugehen und auf dem Wege der Reflexion über dasselbe zu allgemeinen Wahrheiten aufzusteigen, ergehen sie sich mit Vorliebe in allgemeinen Deduktionen, Konstruktionen und Kombinationen, wodurch, bei der Unbestimmtheit der ins Feld geführten allgemeinen Begriffe, der subjektiven Willkür und einer frei sich ergehenden Phantasie ein weiter, nicht selten zur Zügellosigkeit ausartender Spielraum eröffnet wird zur Erquickung der geistesverwandten Romantik, aber zum groſsen Schaden der besonnenen wissenschaftlichen Forschung. Denn wie alle andern Wissenschaften hat auch die Philosophie auszugehen von dem tatsächlich Gegebenen, mag dieses nun ein Äuſseres oder Inneres, mag es ein *a posteriori* oder *a priori* Gegebenes sein: dieses hat sie zu beobachten, seinen Zusammenhang mit verwandten Phänomenen zu erforschen und so zu allgemeinen

Wahrheiten von dauerndem Werte aufzusteigen. Die allgemeinsten Sätze sind nicht das Erste, sondern das Letzte, zu welchem die Wissenschaft gelangt, und das umgekehrte Verfahren ist leicht irreführend und kann nur eine vorübergehende Wirkung erzielen.

Im Gegensatz zu den überfliegenden Spekulationen eines Fichte, Schelling und Hegel vertritt Herbart in der Übergangszeit, von der wir reden, einen in schlichter und klarer Sprache vorgetragenen Realismus, welcher allgemeine Konstruktionen meidet und nur bemüht ist, das wirklich Vorhandene zu analysieren, und so würde dieser scharfsinnige Mann in mathematischen und naturwissenschaftlichen Fächern Vortreffliches haben leisten können, hätte nicht auch ihn die Kritik der reinen Vernunft zum Philosophen gemacht und damit einer Lebensaufgabe zugetrieben, zu deren wirksamer Durchführung die Natur ihm die besonderen, gerade hierfür erforderlichen Anlagen und Stimmungen des Geistes versagt hatte, daher uns überall, sowohl in seiner theoretischen wie praktischen Philosophie, ein eigentümlicher Mangel des Verständnisses für die der Philosophie aufgegebenen Probleme begegnet. Mit Kant teilte er die Überzeugung, daſs uns immer nur Erscheinungen gegeben sind, verwendet aber dann eben jene intellektuellen Formen, welche uns nötigen, statt der Dinge an sich immer nur ihre Erscheinungen zu sehen, gerade dazu, um hinter der Erscheinungswelt das Ding an sich zu konstruieren, wobei, wie Schelling an Spinoza und Hegel an Aristoteles, so Herbart an Leibniz anknüpft, von dessen Monaden die Herbartschen Realen sich wesentlich dadurch unterscheiden, daſs sie, entkleidet von dem poetischen Hauche, welcher die Leibnizschen Monaden umgibt, in einer öden, trostlosen Nüchternheit uns entgegenstarren. Die punktuelle Seele versetzt uns in die Zeiten des Descartes zurück, der physiko-theologische Beweis, welchen Herbart für das Dasein Gottes führt, steht nicht nur mit Kants Ausführungen in der teleologischen Urteilskraft, sondern auch mit den eigenen Voraussetzungen der Herbartschen Metaphysik in unversöhnlichem Widerspruche, und die Zurückführung der moralischen Empfindungen auf ein ästhetisches Wohlgefallen

und Mifsfallen beruht auf einer völligen Verkennung des Wesens und der über die ganze Erscheinungswelt hinausreichenden Bedeutung der moralischen Gesinnung.

Allen den erwähnten Versuchen, über Kant hinauszugelangen, und vielen andern, die wir hier übergehen können, ist entgegenzuhalten, dafs sie den grofsen Grundgedanken der kantischen Philosophie noch nicht in seiner vollen Tiefe erfafst haben, welcher darin besteht, dafs diese Welt vollkommene empirische Realität besitzt und behält, dafs aber diese empirische Realität nicht ausschliefst die transscendentale Idealität der Welt, wie denn auch wiederum, so dürfen wir Kant ergänzen, diese transscendentale Idealität nicht ausschliefst eine transscendente Realität alles Seienden, nur dafs diese Realität eine transscendente ist, daher es verlorene Mühe sein und bleiben wird, sie mit Hilfe unserer intellektuellen Formen und Funktionen zu erkennen und zu konstruieren.

2. Fichte.

1. Fichtes Leben.

Johann Gottlieb Fichte wurde geboren am 19. Mai 1762 in dem Dorfe Rammenau in der Oberlausitz (östlich von Dresden) als Sohn eines armen, kinderreichen Leinwebers. Eine Predigt, welche der kleine Gänsejunge in der Dorfkirche gehört und aus dem Gedächtnis vor dem benachbarten Gutsbesitzer Freiherrn von Miltitz wiederholt hatte, veranlafste diesen, sich des talentvollen Knaben anzunehmen. Er sorgte für seine nötige Vorbildung und seine Aufnahme in die Landes- und Fürstenschule Pforta, welcher Fichte von 1774 bis 1780 angehörte und in deren strenge Schulordnung er sich zu Anfang nur schwer fügen konnte. Er studierte weiterhin 1780—1784 auf den Universitäten zu Jena und Leipzig Theologie, während er sich durch Privatstunden kümmerlich unterhielt, wie er denn auch aus Mangel an Mitteln nicht imstande war, sich zu einem Examen zu stellen. Seine Studien trieben ihn einem Determinismus zu, welcher für ihn als Theologen naturgemäfs die Form eines Prädestinationsglaubens annahm. Nachdem er 1784—1788 als Hauslehrer in Sachsen

tätig gewesen war, wurde ihm 1788 in Zürich eine Hauslehrerstelle in der Familie des Gastwirts Ott übertragen, in welcher er bei seinem starren Charakter auf immer neue Schwierigkeiten stieſs, so daſs beide Teile es geraten fanden, sich nach zweijähriger Tätigkeit in Frieden zu trennen. Inzwischen war er durch Lavater in der Familie des Kaufmanns Rahn eingeführt worden und verlobte sich mit dessen Tochter Johanna Rahn, einer Nichte Klopstocks, seiner nachmaligen, um vier Jahre älteren Gattin, welche es verstand, sein herbes und störrisches Wesen mit Geduld und Sanftmut zu zügeln. Nach Leipzig zurückgekehrt, unterrichtete er 1790—1791 einen Studenten auf dessen Wunsch in der kantischen Philosophie, wobei er durch das Studium der kantischen Schriften die Grundlagen für seine ganze künftige Weltanschauung gewann und namentlich durch Kants Lehre von der Freiheit des Willens von seinen deterministischen Neigungen für immer geheilt wurde. Ein Versuch, in der Familie des Grafen von Plater zu Warschau als Erzieher zu wirken, scheiterte schon nach wenigen Wochen, und nun begab sich Fichte nach Königsberg, um Kant persönlich kennen zu lernen. Seiner bedrängten Lage war Kant nur insoweit gewillt zu Hilfe zu kommen, als er eine von Fichte in vier Wochen verfaſste Schrift seinem Verleger Hartung zur Annahme empfahl, während Kants Freunde durch ihre Empfehlungen für Fichte in der Familie des Grafen Krokow bei Danzig eine angenehme Hauslehrerstellung erwirkten.

Die Schrift, welche auf Kants Empfehlung in Hartungs Verlag 1792 erschienen war und schon im folgenden Jahre eine zweite Auflage erlebte, führte den Titel: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung.“ Hatte Kant den uns eingepflanzten kategorischen Imperativ als Grundlage aller Religion für ausreichend erklärt, so meint Fichte, es könne möglicherweise bei den Menschen eine solche Verdunkelung des Sittengesetzes einreiſsen, daſs Gott es notwendig finde, durch eine besondere, historische, von Wundern und Zeichen begleitete Offenbarung dem in Verfall geratenen Menschengeschlecht zu Hilfe zu kommen und das moralische Gesetz aufs neue einzuschärfen. Dieser Einfall, welcher nicht nur

den unvergänglichen Charakter des dem Menschen als solchen innewohnenden Sittengesetzes verkennt, sondern auch einen anthropomorphen, alttestamentlichen Vorsehungsglauben zur stillschweigenden Voraussetzung hat, schreibt denn auch dem lieben Gott vor, auf welche Stücke sich diese besondere Offenbarung zu beschränken habe, und deduziert *a priori* als solche den Glauben an Gott, die Unsterblichkeit und die menschliche Freiheit. — Diese Schrift erschien anonym, indem der Verleger, ohne Fichtes Vorwissen, nicht nur den Namen des Verfassers, sondern auch die Vorrede, in welcher derselbe sich als einen Anfänger bezeichnet hatte, absichtlich, wie man annimmt, weggelassen hatte, und so wurde, unter völliger Verkennung von Stil und Gedankenbildung, diese Schrift allgemein für ein Werk Kants gehalten. Ein Rezensent in der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung behauptete von der Schrift: „Jeder, der nur die kleinsten derjenigen Schriften gelesen, durch welche der Philosoph von Königsberg sich unsterbliche Verdienste um die Menschheit erworben hat, wird sogleich den erhabenen Verfasser jenes Werkes erkennen“, und in einer weiteren Besprechung erhält der „grofse Mann, dessen Finger hier allenthalben sichtbar ist“, den „feurigsten Dank‘, dafür, „dafs er, der schon so manche Gegend des menschlichen Wissens aufgehellt hat, nun auch über diesen Gegenstand eine solche Aufklärung gegeben“. Nun erfolgte in der Jenaer Literaturzeitung vom 3. Juli 1792 von Kant selbst eine Erklärung, in welcher er als den Verfasser der Schrift den Kandidaten der Theologie Fichte bezeichnete, auf welchen nun der ganze Glanz fiel, mit welchem die öffentliche Meinung diese Leistung umgeben hatte. Inzwischen war Fichte nach Zürich zurückgekehrt, hatte am 22. Oktober seine Vermählung mit Johanna Rahn gefeiert, hielt im folgenden Winter in Zürich Vorträge über seine projektierte Wissenschaftslehre und veröffentlichte anonym zwei kecke Schriften unter den Titeln: „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ und „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede, Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsternis.“ Ungeachtet des Anstofses, welchen diese Schriften

erregten, wurde der jugendliche, durch seine „Kritik aller Offenbarung“ so schnell berühmt gewordene Verfasser auf den durch Reinholds Weggang nach Kiel freigewordenen aufserordentlichen Lehrstuhl der Philosophie in Jena berufen, wo er im Sommer 1794 sein Lehramt unter hochgespannten Erwartungen des Publikums antrat.

Schon bald nach dem Antritt seiner Lehrtätigkeit in Jena verwickelte sich Fichte in verschiedene Konflikte. Er geriet in Streit mit seinem die kantische Philosophie vertretenden Kollegen Erhard Schmid, erregte Anstofs durch eine auf den Sonntag gelegte Vorlesung und griff in die Verhältnisse der studentischen Verbindungen so unvorsichtig ein, dafs er Verfolgungen ausgesetzt war und sich genötigt sah, für den Sommer 1795 seine Vorlesungen auszusetzen und in Ofsmannstedt, einem Dorfe bei Jena, eine Art Zuflucht zu suchen. Die folgenden Jahre, in welchen er seine Wissenschaftslehre vortrug und in immer neuen Entwürfen abfafste, verliefen ohne wesentliche Störung, und so war es ihm möglich, 1796 seine Rechtslehre und 1798 seine Sittenlehre zu veröffentlichen, als noch in demselben Jahre das Verhängnis über ihn hereinbrach. Ein ehemaliger Schüler Fichtes, der Rektor Forberg in Saalfeld, hatte dem von Fichte und Niethammer herausgegebenen Philosophischen Journal eine Abhandlung übergeben, welche die „Entwicklung des Begriffs der Religion“ behandelte, die Religion im kantischen Sinne nur auf die Moralität beschränkt wissen wollte und sich dabei zu der Behauptung verstieg, dafs eine Religion auch ohne den Glauben an Gott vom Standpunkte des Atheismus aus möglich sei. Da Fichte voraussah, dafs in einem Zeitalter, welchem die atheistische Religion des Buddhismus noch so wenig bekannt war, ein solcher Aufsatz Ärgernis erregen würde, und Forberg auf den unveränderten Abdruck seines Elaborats bestand, so stellte Fichte diesem einen Aufsatz voran: „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“, durch welchen das Anstöfsige gemildert werden sollte. Das Gegenteil trat ein. Alsbald nach dem Erscheinen beider Aufsätze wurde überall und besonders in Kursachsen ein anonymes Pamphlet verbreitet, dessen Ver-

fasser, Verleger und Druckort nie ermittelt worden sind: „Sendschreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergschen Atheismus.“ Auf Grund dieser anonymen Denunziation und der in ihr enthaltenen, aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen der beiden Aufsätze erfolgte von der kursächsischen Regierung ein durch alle Zeitungen nachgedrucktes Reskript an ihre Landesuniversitäten Leipzig und Wittenberg, welches die Konfiskation der Nummer des Journals verfügte und dessen weitere Zulassung in Kursachsen verbot, sowie bald darauf ein Requisitionsschreiben an die Erhalter der Universität Jena, welches die Verantwortung und ernstliche Bestrafung der Verfasser forderte und damit drohte, andernfalls den kursächsischen Landeskindern den Besuch der Universität Jena ganz zu verbieten. Fichte, ohne zu bedenken, dafs es das Beste ist, auf derartige anonyme Denunziationen zu schweigen, worauf dann die ganze Sache wohl bald im Sande verlaufen sein würde, wie es für seinen besonneneren Bundesgenossen und Kollegen Niethammer tatsächlich der Fall war, liefs sich dazu fortreifsen, öffentlich zu antworten durch die Schrift: „J. G. Fichtes Appellation an das Publikum über die durch ein Kurf. Sächs. Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äufserungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert“ (Werke V, S. 191—238). Auf die amtliche Aufforderung des Senats, sich zu rechtfertigen, vom 10. Januar 1799, erwiderte Fichte durch die mit Übergehung der akademischen Behörden am 18. März 1799 direkt dem Herzog eingereichten: „Der Herausgeber des Philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus.“ Die Regierung in Weimar war geneigt, den leidigen Handel im stillen zu beendigen und es bei einer ernsten Verwarnung an die Herausgeber bewenden zu lassen, als Fichte durch einen Brief an den Kurator der Universität, Geheimrat Voigt, vom 22. März 1799 seine ganze Sache verdarb, indem er in diesem Schreiben der Regierung drohte, dafs er im Falle eines derben Verweises die Universität nicht nur selbst verlassen, sondern auch verschiedene Kollegen, die ihm ihr Wort gegeben hätten, von Jena mit sich fort-

ziehen werde. In dem Ministerkonseil, welches in der Sache zu entscheiden hatte, erklärte Goethe, der den Vorsitz führte, daſs eine Regierung, welche sich derartiges bieten lasse, nicht ihren Namen verdiene, und so wurde die von Fichte bloſs angedrohte Dimission als ein Dimissionsgesuch behandelt und mittels Reskripts vom 29. März 1799 in einem Postskriptum die Entlassung über Fichte ausgesprochen. Vergebens suchte Fichte durch die Erklärung, daſs der Fall eines entehrenden Verweises nicht vorliege, das Verdikt rückgängig zu machen, vergebens suchten auch die Studenten sich beim Herzog für ihn zu verwenden, es blieb bei der Entlassung, und so sehr hatte sich die Stimmung in den regierenden Kreisen gegen ihn gewendet, daſs ein nachgesuchter Aufenthalt in Rudolstadt ihm verweigert wurde. Er wandte sich nach Berlin, wo er am 3. Juli 1799 ankam und mit Friedrich Schlegel, Tieck und Schleiermacher in Verbindung trat. Der König Friedrich Wilhelm III. erklärte, ihn, wenn er ein ruhiger Bürger sei, dulden zu wollen; wenn er mit dem lieben Gott in Streit sei, so möge dieser selbst es mit ihm abmachen. In den folgenden Jahren verfaſste Fichte in Berlin seine Schriften über „die Bestimmung des Menschen“, „den geschlossenen Handelsstaat“ (1800), eine neue Einleitung zu seiner Wissenschaftslehre unter dem Titel „Sonnenklarer Bericht an das gröſsere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen“, sowie eine Neubearbeitung der Wissenschaftslehre (1801), in welcher er sich der Annahme eines objektiven Absolutum zuneigt, indem er weiterhin vor einem freien Publikum in Vorlesungen die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ (1804—5) und die „Anweisung zu einem seligen Leben oder die Religionslehre“ (1806) vortrug. Inzwischen war ihm auf Altensteins Empfehlung an Hardenberg eine Professur in Erlangen übertragen worden, wo er jedoch infolge der Kriegsunruhen nur einmal im Sommer 1805 über Encyklopädie gelesen hat. Das Unglücksjahr 1806 veranlaſste ihn, Berlin zu verlassen, vorübergehend in Königsberg Vorlesungen zu halten und über Tilsit und Kopenhagen erst Ende August 1807 nach Berlin zu seiner dort verbliebenen Familie zurückzukehren.

Obgleich die Berliner Akademie auf den Einspruch eines Mitgliedes hin, mit welchem Fichte sich verfeindet hatte, dessen Aufnahme ablehnte, so wurde doch das Akademiegebäude im Winter 1807—1808 der Schauplatz der enigen Leistung Fichtes, welche von jeher am meisten Anerkennung gefunden hat, indem er hier, während draufsen auf den Strafsen die französischen Waffen klirrten, den Mut hatte, seine vierzehn „Reden an die deutsche Nation" zu halten, in welchen Fichte mit feuriger Beredsamkeit auf Grund einer Jugenderziehung im Pestalozzischen Sinne eine Wiedergeburt der deutschen Nation fordert, an welche allein nach ihm das Heil der ganzen Menschheit geknüpft sein soll. Wie ein Prophet des Alten Testaments im Volke Israel, so sieht er in der deutschen Nation das auserwählte Volk, welches um seiner Sünden willen in Schmach und Elend versunken ist und von dessen Verjüngung er die Gesundung der gesamten menschlichen Kultur erwartet. Der Wert dieser Vorlesungen liegt in der warmen vaterländischen Gesinnung, die in ihnen zum Ausdruck kommt; um sie voll zu geniefsen, mufs man für den Augenblick davon absehen, dafs die Philosophie hoch über allen Parteien und Interessen des Tages steht; sie ist nicht eine nationale, sondern eine internationale Angelegenheit.

Mitten in der Zeit der tiefsten Erniedrigung des Vaterlandes entstand der Plan, in Berlin eine Universität zu gründen, und fand die Zustimmung des in Memel residierenden Königs; der Staat, meinte er, müsse durch geistige Kräfte ersetzen, was er an physischen verloren habe. Auch Fichte wurde zu einem Gutachten aufgefordert und reichte ein solches im Oktober 1807 ein unter dem Titel: „Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt." Seine Vorschläge, welche auf eine Einschränkung der akademischen Freiheit abzielten, wurden für unpraktisch erklärt und zurückgestellt. Die Universität wurde im Oktober 1810 eröffnet, und ihr zweiter Rektor war Fichte, aber Meinungsverschiedenheiten über die Handhabung der Disziplin in betreff der Studenten veranlafsten ihn, nach wenigen Monaten sein Amt niederzulegen. Mit Begeisterung verfolgte er die Vorgänge, die zur Erhebung Preussens führten, erbot sich, neben dem Feld-

prediger als religiöser Redner mit in den Krieg zu ziehen, und als dieser Vorschlag als unpraktisch abgelehnt wurde, beschränkte er sich darauf, an den Übungen des Landsturms teilzunehmen und daneben seine Vorlesungen, unter andern „über den Begriff des wahren Krieges", zu halten. Bei der Pflege der Verwundeten erkrankte am 3. Januar 1814 seine Frau am Typhus, und während sie selbst genas, ging die Krankheit auf Fichte über, welcher er, schon länger durch Anstrengungen und Sorgen geschwächt, am 27. Januar 1814 erlag.

Die Geschichte feiert ihn als einen der grofsen Charaktere, und eine gewisse Gröfse ist seinem mutigen Eintreten für das, was er als wahr und recht erkennen zu sollen glaubte, nicht abzusprechen. Doch ist ein wahrhaft grofser Charakter nicht der, welcher mit dem Kopf durch die Wände rennt, sondern ein solcher, welcher die Selbstbescheidung besitzt, sich unter den gegebenen Verhältnissen auf das Erreichbare einzuschränken und dieses durch alle Schwierigkeiten hindurch mit Beharrlichkeit und festem Willen zu erstreben.

2. Die theoretische Wissenschaftslehre.

Fichte ist der Mann der extremen, bis ins Unmögliche fortgetriebenen Konsequenzen. Dies trat uns schon in seinem Leben entgegen, und eben dies bildet auch den Grundcharakter seiner Philosophie, sowohl der theoretischen als auch der praktischen. Hatte Kant einen Teil des Vorstellungskomplexes, welchen wir Welt nennen, aus dem Bewufstsein und den sein Wesen ausmachenden Funktionen, Raum, Zeit und Kategorien, abgeleitet, so treibt Fichte, auf diesem Wege weitergehend, die Sache dadurch auf die Spitze, dafs er das Unmögliche unternimmt, das Weltall mit seinem ganzen Inhalte, „das kleinste wie das gröfste, den Bau des geringfügigsten Grashalms wie die Bewegung der Himmelskörper" (Werke I, 64) aus dem Bewufstsein und seinen apriorischen Formen abzuleiten, und dieser Versuch mufste notwendig scheitern. Es ist wahr, dafs die Welt mit allem ihrem Inhalte nur in unserm Bewufstsein existiert, aber es ist falsch, diese Welt und ihren Inhalt darum nur aus unserm Bewufst-

sein ableiten zu wollen, denn bei der Analysis des Bewuſstseins, wie sie Kant unternahm, findet sich, wie im Schmelztiegel des Chemikers, ein unlöslicher Rest, welchen Kant unbehutsamerweise das Ding an sich nannte, und welcher, der Hauptsache nach, mit dem *Âtman* der Inder, dem ὂν des Parmenides, den Ideen des Platon, dem Gott der christlichen Philosophen zusammentrifft, ja, welchen von jeher alle Philosophie als das Prinzip gesucht hatte, aus welchem sie in mannigfacher Weise bemüht gewesen war, die Welt zu erklären. Dieses Ding an sich, dieses ewige Problem, welches die Weisesten aller Zeiten und Länder beschäftigt hatte, sucht nun Fichte, ohne Verständnis für dessen Bedeutung, dadurch zu beseitigen, daſs er wähnt, dasselbe im Bewuſstsein oder, wie er sagt, im Ich verdampfen lassen zu können.

Eben dieselbe Übertreibung der kantischen Anschauungen bildet auch den Grundcharakter von Fichtes praktischer Philosophie. Hatte Kant den kategorischen Imperativ für das Gesetz erklärt, welches der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung gibt, und dadurch die über die ganze Erscheinungswelt hinausreichende Dignität des moralischen Handelns festgestellt, so überbietet ihn Fichte auch hier in maſsloser Weise, wenn er die Bedeutung der Welt damit erschöpft zu haben glaubt, daſs er sie mit allen ihren Sonnen und Milchstraſsen für das versinnlichte Material der Pflicht erklärt, daher in seiner Lehre sowohl die Naturphilosophie als auch die Ästhetik in jämmerlicher Weise zu kurz kommen.

Von Reinhold hatte Fichte die Forderung übernommen, daſs die ganze Philosophie sich aus einem einzigen obersten Grundsatze müsse ableiten lassen. Hierin liegt die Wahrheit, daſs das Wesen der Dinge eines und mit sich einstimmig ist, und der Irrtum, daſs dieses Wesen ein intellektuelles Prinzip, ja wohl gar ein abstrakter Gedanke sei, und daſs es möglich sein solle, aus einem solchen ohne vielfache Gewalttätigkeit die ganze Fülle der Erscheinungen ableiten zu können. Vielmehr ist das Prinzip aller Dinge, das Urwesen, das Ding an sich Kants, der Wille Schopenhauers über Erkanntes und Erkennendes, über Objekt und Subjekt erhaben,

und es ist nur die eine Seite dieses Urwesens, nämlich der Wille im Stande der Bejahung, welche auseinandertritt in Subjekt und Objekt, in die apriorischen Erkenntnisformen und die in ihnen als ein Fremdes auftretende Empfindung, aus deren Gegeneinanderarbeiten, wie bei Kant gezeigt wurde, alles das hervorgeht, was wir Welt nennen. Die Philosophie aber hat, ebenso wie jede andere Wissenschaft, auszugehen von einem tatsächlich in der inneren und äufseren Erfahrung Gegebenen; dieses hat sie zu analysieren, in seinem Zusammenhang mit verwandten Erscheinungen zu erforschen und so sich zur Erkenntnis von der Einheit alles Seienden zu erheben. Diese Erkenntnis bildet das letzte Resultat alles Philosophierens, nicht aber dessen Ausgangspunkt, und wer es umgekehrt hält, der ist fortgesetzt in Gefahr, die Natur der Dinge zu vergewaltigen, wie dies in Fichtes Philosophie auf das deutlichste hervortritt.

In den Einleitungsbetrachtungen zur Wissenschaftslehre unterscheidet Fichte zwei allein mögliche Standpunkte, den des Dogmatismus, welcher die Dinge für Dinge an sich hält, und den des Idealismus, welcher begreift, dafs alles, was wir Dinge nennen, nur ein Bewufstseinsphänomen ist. Diese Ausdrücke sind nicht glücklich gewählt. Der Gegensatz des Dogmatismus ist vielmehr der Skepticismus, der Gegensatz des Idealismus ist der Realismus. Auch der Idealismus kann, wie dies bei Berkeley der Fall ist, als Dogmatismus auftreten. In der Tat versteht denn auch Fichte unter dem Dogmatismus den Realismus, welcher die Dinge der Aufsenwelt für Dinge an sich hält und, wie Fichte richtig erkennt, zum Materialismus und Fatalismus führt. Zwischen diesen beiden Standpunkten, meint er, müsse man wählen, und hier versteigt er sich zu dem vielzitierten und wahrhaft empörenden Ausspruche: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was für ein Mensch man ist.“ Dieser Ausspruch, welcher an den sophistischen Satz, dafs der Mensch das Mafs aller Dinge sei, und an das moderne Gerede von Pragmatismus und Instrumentalismus erinnert, besagt entweder, dafs es überhaupt keine objektive, für alle gleichmäfsig gültige philosophische Wahrheit gebe, oder er schliefst

eine ganze Klasse von Menschen, alle diejenigen nämlich, bei welchen das individuelle Interesse den Intellekt beherrscht, von der philosophischen, d. h. idealistischen, Erkenntnis aus. Aber das ist gerade die erste Forderung alles Philosophierens, dafs der Intellekt sich von dem subjektiven Willen und seinen Interessen emanzipiere, um als reiner Spiegel der Wirklichkeit die Dinge so zu sehen, wie sie sind. Die Erhebung zu diesem Standpunkte hat als erste Frucht und Grundlage alles weiteren Philosophierens die idealistische Überzeugung, dafs alles, was wir Welt nennen, zunächst nichts anderes ist als eine Reihe von Vorgängen in unserm Bewufstsein, und diese Überzeugung teilt auch Fichte, wenn er, im Widerspruche zu seiner oben gerügten Behauptung, dem Idealismus gegen den Dogmatismus oder richtiger Realismus recht gibt. Dafs aber beide Standpunkte berechtigt sind und sich nicht widersprechen, hätte Fichte aus dem grofsen Fundamentalsatze der kantischen Philosophie lernen können, dafs die Welt vollkommene empirische Realität hat und behält, dafs aber diese empirische Realität nicht ausschliefst die transscendentale Idealität alles Seienden. Empirisch hat der Realismus vollkommen recht, alles in der Welt bis hinauf in jene Gehirnschwingungen, welche, von innen gesehen, sich als die Welt der Vorstellungen darstellen, ist durch und durch materiell, aber die Anerkennung dieses Standpunktes schliefst nicht aus, dafs der unendliche Raum und alle Körper in ihm und mit ihm unser Leib und jene materiellen Gehirnfunktionen samt und sonders nur die Form sind, in welcher wir die Dinge vorstellen, nicht aber diejenige, in welcher sie an sich sein mögen.

Den Kern „der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie", wie Fichte mit Selbstgefühl sagt, bildet ein Operieren mit höchst abstrakten und entsprechend inhaltsleeren Begriffen, aus welchen Fichte die gesamte Erfahrung nicht nur, mit Kant, nach ihrer Form, sondern auch, gegen Kant, nach ihrem Inhalte zu deduzieren versucht. Kant hatte aus den Operationen, die wir beim Urteilen vollziehen, als die ihnen zugrunde liegenden Funktionen die Kategorien ermittelt und alle diese Kategorien in einer Spitze zusammen-

laufen lassen, welche er mit einem schweren Kunstausdruck als „die transscendentale synthetische Einheit der Apperzeption“ bezeichnet, und von der er sagt, sie sei „der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und, nach ihr, die Transscendentalphilosophie heften mufs, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“ (oben S. 228—229). Fichte geht den umgekehrten Weg, indem er diese Einheit der Apperzeption, mit andern Worten, die Einheit des Bewufstseins oder, wie Fichte sagt, das Ich, d. h. nicht das individuelle, sondern das von allen empirischen Bestimmungen befreite, allen gemeinsame, reine, absolute Ich zum Ausgangspunkte nimmt, um aus ihm die willkürlich ausgewählten und noch willkürlicher zugestutzten kantischen Kategorien und aus diesen den ganzen formalen und materialen Inhalt der Erfahrungswelt abzuleiten.

Als Leitfaden dienen ihm dabei die drei Denkgesetze, von denen wir schon öfter zeigten, dafs sie nur die abstrakten Reflexe der allein als notwendig gegebenen Anschauungsformen des Raumes, der Zeit und der Kausalität sind, welche aber von Fichte mit vielen andern für abstrakte und doch nicht abstrahierte, sondern dem Geiste angeborene Grundgesetze des Denkens gehalten werden, die Gesetze der Identität, A = A, des Widerspruchs, non-A nicht = A, und der Satz vom Grunde, welchem Fichte, seinen Zwecken entsprechend, die ganz entstellte Form gibt: A ist teilweise = A, teilweise = non-A; entstellt nennen wir diese Form, da es sich beim Satze vom Grunde um ein Bedingtsein des *rationatum* durch die *ratio*, nicht aber um eine blofse Grenzteilung zwischen beiden handelt.

Diese Denkgesetze sind nach Fichte nur hypothetisch notwendig, sie sagen mir nicht: A ist, sondern nur: wenn A ist, so ist A. Sie werden aber nicht nur formal, sondern auch real notwendig, wenn ich statt A das allein real Gegebene, nämlich das Bewufstsein, das reine Subjekt des Erkennens einsetze und statt A = A sage: Ich = Ich. Das Ich setzt sich selbst, dies ist der erste Satz der Wissenschaftslehre, ist der letzte Grund aller Gewifsheit, welcher jedoch nicht in einem ruhigen Sein, sondern in einer fort-

gesetzt geübten Tätigkeit, nicht in einer Tatsache, sondern, wie Fichte im Hinblick auf seine weiteren Zwecke tautologisch sich ausdrückt, in einer Tathandlung besteht.

Mit einem Sprunge, der durch den Satz des Widerspruchs veranlaſst, aber nicht gerechtfertigt wird, kommt Fichte durch Vermittlung des Satzes Ich nicht = Nicht-Ich zu seinem zweiten Fundamentalsatze: Das Ich setzt im Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegen; es ist nicht einzusehen, wie auf einmal in dem allein gegebenen Ich ein Nicht-Ich auftauchen soll, und vergeblich sind alle Bemühungen Fichtes, dieses πρῶτον ψεῦδος seiner Philosophie begreiflich zu machen.

Nun haben wir in dem allein gegebenen Ich zwei entgegengesetzte Elemente, ein Ich und ein Nicht-Ich, welche sich wie Thesis und Antithesis verhalten, und deren Synthesis zu dem dritten und letzten Fundamentalsatze der Wissenschaftslehre führt: Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.

Diese drei Fundamentalsätze des Bewuſstseins erzeugen aus sich, ihrer Reihenfolge entsprechend, die drei kantischen Kategorien der Realität, der Negation und der Limitation, wobei denn in der Tat der eine (Kant) den Bock melkt, und der andere (Fichte) ein Sieb darunterhält. Denn wir haben oben (S. 224) gezeigt, wie Kant an der Hand der Urteilsformen nur berechtigt gewesen wäre, auf eine Funktion der Bejahung und eine solche der Verneinung zu schlieſsen, nicht aber auf eine unserm Geiste eingeborene Kategorie der Realität und der Negation, von der Limitation ganz zu schweigen.

Aus dem dritten seiner Fundamentalsätze zieht Fichte zwei Folgerungen, auf denen weiterhin die beiden Hauptteile seiner Philosophie, der theoretische und der praktische, beruhen:

a) Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich; auf diesem Satze beruht die theoretische Wissenschaftslehre; und

b) das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich; dieses ist die Grundlage der praktischen Wissenschaftslehre, welche wiederum in die Rechtslehre und die Sittenlehre ausläuft.

Zunächst haben wir es noch mit der theoretischen

Philosophie zu tun. Ich und Nicht-Ich müssen sich innerhalb des einen, allein gegebenen Ich gegen einander abgrenzen, woraus, wie wir sahen, die Kategorie der Limitation entspringt; aber sie liegen nicht untätig und friedlich neben einander, sondern stofsen sich gegen einander wie Esau und Jakob im gemeinsamen Mutterleibe, woraus dann für beide ein Leiden und als Reaktion gegen dieses Leiden eine Tätigkeit entspringt; die friedfertige Kategorie der Limitation wird zur mehr kriegerischen der Wechselwirkung, einer Kategorie, über deren Unmöglichkeit schon bei Kant (oben S. 224) das Nötige gesagt wurde. Sofern das Nicht-Ich auf das Ich einwirkt, soll sich die Kategorie der Kausalität, sofern das Ich sich diesen Angriffen gegenüber behauptet, die Kategorie der Substantialität ergeben.

Der Widerspruch zwischen Kausalität und Substantialität erfordert eine neue „Synthesis". Während nämlich im bisherigen einer Tätigkeit im Nicht-Ich ein quantitativ entsprechendes Leiden im Ich und umgekehrt gegenüberstand, findet sich im weiteren Verlauf im Nicht-Ich eine Tätigkeit, welcher kein Leiden im Ich, und umgekehrt im Ich eine Tätigkeit, welcher kein Leiden im Nicht-Ich entspricht, also auf beiden Seiten eine unabhängige Tätigkeit, und diese unabhängige Tätigkeit der beiden (wie zwei bewufstlose Marionetten ihr Puppenspiel mit einander aufführenden) Wesen des Ich und Nicht-Ich, welche nichtsdestoweniger im ursprünglichen Ich eine Einheit bilden, sind nach Fichte der Inbegriff aller Realität. Diese unabhängige Tätigkeit zeigt sich weiterhin als an zwei Bedingungen geknüpft, sofern sie einerseits absolut und spontan, andererseits beschränkt sein mufs, und zwar durch eine Schranke, ein Objekt. Nun gibt es im ganzen Bereiche des Ich nur ein Vermögen, welches diese beiden Bedingungen einer gleichzeitigen Spontaneität und Beschränktheit erfüllt, und das ist die produktive Einbildungskraft, sofern dieselbe teils frei mit ihren Objekten schaltet, teils doch wiederum durch eben diese Objekte beschränkt ist. Hatte Kant die produktive Einbildungskraft erklärt als „eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben

würden" (Kr. d. reinen V., 1. Aufl., 78), und ihr die Aufgabe zugeschrieben, unter den Erscheinungen die Affinität, d. h. die formale Verknüpfung und Zusammenstimmung herzustellen, durch die sie allein erkennbar werden, so wird dieses rein formale Prinzip unter den Händen Fichtes zu einem materialen Prinzip, welches die ganze Welt der Dinge aus sich hervortreiben soll. „Ohne dieses wunderbare Vermögen", sagt er Werke I, 208, „läfst sich gar nichts im menschlichen Geiste erklären, und es dürfte sich gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes darauf gründen ..." „Es wird demnach hier gelehrt, dafs alle Realität blofs durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde" (Werke I, 227). Wie bei Kant ist auch bei Fichte ihre Tätigkeit eine bewufstlose, und auf dieser ihrer Bewufstlosigkeit beruht es, dafs wir die von ihr erschaffene Aufsenwelt für ein Objektiv-Gegebenes ansehen. In ihrem Wesen, wie in dem des Ich überhaupt, dessen Ausdruck sie ist, liegt ein Streben ins Unendliche; hierbei trifft sie auf einen, in der theoretischen Philosophie nicht weiter erklärbaren Anstofs, durch welchen sie in sich selbst reflektiert wird, und diese ihre Zurückbiegung zu ihr selbst erzeugt die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich. Nun ist die Einbildungskraft vermöge ihrer ins Unendliche strebenden Spontaneität bemüht, diese von ihr selbst gesetzte Grenze stetig zu überwinden, wird aber dabei fort und fort auf sich selbst zurückgeworfen. „Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt, ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht und dadurch sich selbst reproduziert, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder aufser derselben setzt, und in dem nämlichen Moment es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht, ist das Vermögen der Einbildungskraft" (Werke I, 215). Bei diesem Schweben auf der Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich erzeugt die Einbildungskraft nach und nach die ganze Reihe der kantischen Erkenntnisstufen, nämlich Empfindung, Anschauung, Verstand, Urteilskraft und Vernunft.

Das erste Produkt dieses Prozesses ist also die Empfindung. Statt nun aber, wie die Natur der Sache es fordert, durch Projektion der Empfindung in den uns *a priori* gegebenen Raum zur Anschauung zu gelangen, geht Fichte, da er Raum und Zeit erst nach der Anschauung deduzieren will, einen andern Weg; eine Art unbewufster Reflexion auf die Empfindung erzeugt jenseits ihrer Grenze den Anschein eines dem Ich fremden Objekts, und aus einem passiven Verlorensein in dieses Objekt soll die Anschauung hervorgehen. Erst nach ihr deduziert Fichte Raum und Zeit, indem er den logischen Gegensatz von Notwendigkeit und Zufälligkeit umsetzt in einen realen dynamischen Gegensatz zweier innerhalb der Anschauung fingierter Sphären, und aus dem Aneinandergrenzen dieser beiden Sphären den Begriff der Kontinuität und aus dieser den Begriff des Raumes und der Zeit in äufserst gezwungener Weise ableitet. Die Anschauung ist ihrem Wesen nach ein Fluktuierendes, es fehlt ihr die Konstanz, durch die sie erst Gegenständlichkeit erhält, sie mufs daher fixiert, festgestellt, „gleichsam verständigt“ werden, und diese Aufgabe übernimmt der Verstand. Eine bewufste Reflexion über die vom Verstande fixierten Gegenstände macht das Wesen der Urteilskraft aus, und das Vermögen endlich, welches diesen ganzen Prozefs überschaut, durchdringt und mit Bewufstsein reproduziert, ist die Vernunft. Mit ihr ist der ganze Prozefs der Deduktion zum absoluten Ich als seinem Ausgangspunkte zurückgekehrt und damit, wie Fichte glaubt, die Richtigkeit seiner ganzen Deduktion erbracht.

3. Die praktische Wissenschaftslehre.

Es gibt eine Welt des Seienden und eine Welt des Seinsollenden. Erstere kommt dadurch zustande, dafs das Ich vermöge der produktiven Einbildungskraft in zentrifugaler Richtung ins Unendliche strebt, hierbei auf einen Anstofs trifft und durch ihn in zentripetaler Richtung auf sich selbst zurückgetrieben wird. Hierdurch erzeugt das Ich die Welt des Seienden, unterscheidet sich selbst als Subjekt von ihr als Objekt und verfällt in den Irrtum, dieses Objekt für ein Fremdes,

für ein Ding an sich zu halten. Dieser Prozefs bildete den Gegenstand der theoretischen Philosophie.

Sofern hingegen das Ich bei seinem zentrifugalen Streben ins Unendliche über jenen Anstofs hinausgeht, erzeugt es die Welt des Seinsollenden, deren Deduktion der praktischen Philosophie als Aufgabe zufällt. Wie die treibende Kraft beim theoretischen Ich die produktive Einbildungskraft war, so ist es beim praktischen Ich das ihm eigene Streben ins Unendliche. Aus diesem unendlichen Streben entspringt die Welt der Triebe. Wird der ins Unendliche gehende Trieb beschränkt, so entsteht daraus das Bewufstsein eines Zwanges, eines Wollens und Nichtkönnens, und dieses Bewufstsein heifst Gefühl. Durch die Vorstellung dieses Gewollten und Nichtgekonnten wird der Trieb zum Vorstellungstrieb, welcher in einem Sehnen nach dem Vorgestellten besteht. Dieses Sehnen kann die Schranke nicht durchbrechen, sondern sie nur, wie Fichte sagt, bestimmen und wird dadurch zu einem Trieb des Bestimmens. Dieser Bestimmungstrieb, welcher ursprünglich auf eine reale Produktion gerichtet ist, wird, da er seinen Zweck auf diesem Wege nicht erreichen kann, abgelenkt auf ein blofs ideales Bestimmen des Ich, wodurch das Gefühl des Sehnens übergeht in das Gefühl der Befriedigung. Ein solcher Trieb würde nicht mehr ein besonderes Objekt, sondern nur sich selbst zum Gegenstande haben; er wäre ein Trieb, „der sich absolut selbst hervorbrächte, ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes willen", er wäre ein „Gesetz um des Gesetzes willen, ein absolutes Gesetz, der kategorische Imperativ: Du sollst schlechthin!" (Werke I, 327). Hier steigert sich das Triebleben zum sittlichen Trieb, welcher eine Handlung fordert, in der er zugleich bestimmend und bestimmt ist: „Es wird gehandelt, weil gehandelt wird und um zu handeln, aber mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit" (Werke I, 327).

War schon Kant, wie früher gezeigt wurde, bei Bestimmung des kategorischen Imperativs nicht bis zu dessen positivem, Verleugnung unserer empirischen Natur in Werken der Gerechtigkeit, Liebe und Entsagung fordernden Inhalt durchgedrungen, so dafs ihm nur die allgemeine Form der

Gesetzmäfsigkeit übrig blieb, so wird auch dieser kantische Gedanke von Fichte in seiner sogenannten Deduktion des Sittlichen als eines völlig inhaltlosen, ins Unbestimmte sich verlierenden Triebes in mafsloser Weise überboten.

4. Die Rechtslehre.

Das Wesentliche von Fichtes Rechtsphilosophie enthalten seine 1796 erschienenen „Grundzüge des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre". Er geht aus von dem Begriffe des Menschen als eines endlichen, vernünftigen, freien Wesens, aus welchem er, zur Betätigung dieser Freiheit, die Notwendigkeit einer Sinnenwelt sowie anderer vernünftiger Wesen zu deduzieren weifs. Weiter wird auch die Notwendigkeit des Leibes, sowohl des eigenen wie des der andern vernünftigen Wesen, in seinen Einzelheiten deduziert und das Fundament des vom Sittengesetz scharf unterschiedenen Naturrechts in der Einschränkung der eigenen Freiheit durch die Freiheit der andern vernünftigen Wesen gefunden. Hieraus ergeben sich für jedes Vernunftwesen zwei „Urrechte", erstlich das Recht auf den eigenen Leib und seine Kräfte, zweitens das ursprüngliche Eigentumsrecht, welches jedoch nicht auf einer blofsen Besitzergreifung, sondern auf einer Zueignung des Besitzes durch eigene Bearbeitung desselben sich gründet. Den Schutz dieser Urrechte übernimmt das Zwangsrecht, welches nicht dem einzelnen, sondern der Gesamtheit des Volkes zusteht. Damit diese ursprüngliche Volkssouveränität aber nicht in die Willkürherrschaft einer Demokratie ausartet, mufs sie einer über allen stehenden Staatsgewalt anvertraut werden, welcher auch die legislative, administrative und richterliche Gewalt untergeordnet sind, und welche ihrerseits wieder einer höheren Behörde als dem obersten Hüter der Gesetze, einer Art von Ephorat unterstellt sein soll. Über der Undurchführbarkeit eines solchen weifs er sich in späterer Zeit mit der unbestimmten Hoffnung zu trösten, dafs eine Regierung der Besten mit der Zeit die Oberhand gewinnen werde. Das Strafrecht gründet Fichte darauf, dafs jeder Staatsbürger für den Schutz gegen das Unrecht, welchen ihm der Staat gewährleistet, sich dem Zwange unterwirft,

selbst kein Unrecht gegen andere zu begehen. Der Staat schützt einerseits Leib und Leben, andererseits das Eigentum. Hieran schliefst sich die Pflicht des Staates, jedem Bürger das Leben in ihm dadurch zu ermöglichen, dafs er ihm durch Organisation der Arbeit und durch zunftmäfsige Einschränkung die Gelegenheit bietet, von seiner Arbeit zu leben. Um dies zu erreichen, mufs die Konkurrenz des Auslandes möglichst ferngehalten werden, und so fordert Fichte in einem späteren, unter dem Titel „Der geschlossene Handelsstaat“ 1800 erschienenen Anhang zu seiner Rechtslehre eine möglichst grofse Abschliefsung gegen das Ausland und Beschränkung auf die eigene Produktion. Die Strafe bezweckt einerseits Besserung, andererseits Abschreckung der andern vom Begehen eines Unrechts; hierzu tritt bei Fichte an Stelle seines früheren Kosmopolitismus namentlich seit seinen Reden an die deutsche Nation als dritte und wichtigste Aufgabe des Staates die nationale Volkserziehung auf Grund der Philosophie, speziell der von ihm in Gang gebrachten Wissenschaftslehre, wodurch er dem platonischen Gedanken sich nähert, dafs es mit der Welt erst besser werden kann, wenn die Philosophen Könige oder wenn die Könige Philosophen werden. Im Anhang zu seiner Rechtslehre behandelt Fichte mit mehr Erfahrung, als sie einem Kant vergönnt war, das Familienrecht, in einem zweiten das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht.

5. Die Sittenlehre.

Wie Kant unterscheidet auch Fichte zwischen der Legalität, welche in der Erfüllung gewisser Handlungen besteht und von der die Rechtslehre handelte, und Moralität, welche sich auf die Gesinnung bezieht, aus der die Handlungen entspringen. Diese Gesinnung ist der Gegenstand der Pflichtenlehre.

Das absolute Ich ist, wie oben gezeigt wurde, nicht Tatsache, sondern Tathandlung, es ist der „Urtrieb“, aus welchem beides hervorgeht, einerseits der sinnliche Naturtrieb, andererseits der reine Trieb, auf dessen Herrschaft das sittliche Handeln beruht. Dieser reine Trieb bedarf, um sich betätigen zu können, einer Welt der Objekte, und er bedarf

der eigenen Sinnlichkeit, in welcher der Naturtrieb besteht, dessen Überwindung durch den reinen Trieb das sittliche Handeln ausmacht. Dieses besteht darin, daſs die Vernunft sich ihrer absoluten Selbständigkeit bewuſst wird und diese in ihren Handlungen betätigt. Ein bloſser Folgesatz aus diesem Verhalten soll die von Kant aufgestellte Forderung sein, daſs die Maxime des eigenen Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Der oberste Grundsatz ist vielmehr: Erfülle in jeder Lage des Lebens die durch die absolute Selbständigkeit deiner Vernunft dir vorgeschriebene Bestimmung; was sie dir aber vorschreibt, das sagt dir ein inneres Gefühl, welches Gewissen heiſst. Eine gewisse Trägheit unserer Natur hindert uns, dieses hohe Ziel zu erreichen; in ihr soll das radikale Böse bestehen, von welchem Kant gesprochen hat. In dem Streben nach jenem höchsten Ziele unterscheidet Fichte vier Stufen; auf der ersten steht der Mensch ganz unter der Herrschaft des bloſsen Naturtriebs; auf der zweiten wird er sich seiner Freiheit bewuſst, benutzt sie aber nur, um das zu wählen, was zu seiner Glückseligkeit dient; auf der dritten weiſs er sich von allem Vorhandenen unabhängig, ist bereit, in heroischer Weise das eigene Glück zu opfern, aber noch nicht frei von Selbstgefühl und Stolz auf diese seine Freiheit; die vierte und höchste Stufe wird erreicht, wenn der Mensch die Pflicht vollbringt nur um der Pflicht willen.

Diese Pflichterfüllung, welche jedem vernünftigen Wesen obliegt, wird dann auf allen Gebieten des Lebens verfolgt als die Pflichten zwischen Ehegatten, zwischen Eltern und Kindern, als die Pflichten des Gelehrten, des Geistlichen als moralischen Volkslehrers, des ästhetischen Künstlers, des Staatsbeamten bis zu den niederen Volksklassen hinab.

Da jeder wollen muſs, daſs nicht nur er selbst, sondern auch alle andern sich des sittlichen Handelns befleiſsen, so entsteht daraus ein ethisches Gemeinwesen, welches Fichte eine Kirche nennt; sie hat dahin zu wirken, daſs der in allen liegende Naturtrieb mit dem reinen Triebe und dadurch das absolute Ich mit sich selbst übereinstimmt. Die ganze Welt ist auf diesem Standpunkte nichts anderes als „das versinn-

lichte Material der Pflicht". An die Stelle des Glaubens an einen persönlichen Gott tritt der Glaube an die Weltordnung. Einen andern Gott bedürfen wir nicht und können keinen solchen fassen. „Was nennt ihr denn", fragt er, „Persönlichkeit und Bewufstsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden habt. Dafs ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt." (Werke V, 187.)

6. Die spätere Form der Fichteschen Philosophie.

Bald nach Fichtes Weggang von Jena vollzog sich, etwa seit 1800, ein Umschwung in seinem Denken, sofern das ursprünglich als das Subjekt des Erkennens in uns aufgefafste absolute Ich anfing, sich von jenem uns allen innewohnenden Subjekt zu unterscheiden und zu einer objektiven, ansichseienden Wesenheit, zu einer Art, wenn auch immer noch pantheistisch gefärbten, Gottheit zu werden. Diese Wandlung in Fichtes Anschauungen, durch welche er sich der früher so energisch bekämpften volkstümlichen Gottesvorstellung um ein bedeutendes annäherte, ist teilweise, wie man Grund hat anzunehmen und auch oft angenommen hat, aus den herben persönlichen Schicksalen des Philosophen abzuleiten, teils aber mag auch in Fichte selbst das Gefühl überhand genommen haben, dafs es unmöglich war, die Welt mit allem ihrem Inhalt aus dem Subjekte des Erkennens, aus dem reinen, wenn auch noch so absolut vorgestellten Ich zu begreifen. Ein ähnliches Motiv mag in Indien die Überführung des in den ältesten Upanishad-Texten, namentlich in den Yâjñavalkya-Reden des Brihadâraṇyakam herrschenden schroffen und einseitigen Idealismus zu dem in späteren Upanishads, von Kâṭhaka, Îçâ und namentlich von Çvetâçvatara an aufkommenden Theismus geführt haben, welcher den ursprünglich einheitlichen, in jedem ungeteilt vorhandenen Âtman, das Selbst,

das absolute Ich Fichtes, spaltet einerseits in den beschränkten, hilfsbedürftigen, individuellen Âtman und andererseits in den Paramâtman genannten, weltschaffenden und weltumfassenden höchsten Âtman. Wie hierzu in Indien zwei Gründe zusammenwirkten, die philosophische Erkenntnis, aus dem subjektiven Bewufstsein allein die Weltausbreitung nicht erklären zu können, und das populäre Bedürfnis, den Gott in uns sich als einen Gott aufser uns vorzustellen und als solchen zu verehren, so mag auch diese Wendung in Fichtes Philosophie teils aus der Erkenntnis der Unzulänglichkeit seines philosophischen Prinzips, teils aus dem weniger philosophischen Streben hervorgegangen sein, eine Annäherung an den von der Zeit geforderten und dem Zeitbedürfnis entsprechenden Gottesbegriff zu gewinnen.

Ihren deutlichsten Ausdruck hat diese spätere Form der Philosophie Fichtes in seiner 1806 erschienenen „Anweisung zum seligen Leben“ gefunden. Hier tritt an die Stelle des Einzelsubjekts, welchem andere Einzelsubjekte aufserhalb desselben gegenüberstehen, ein allgemeines, alle Einzelsubjekte und Objekte aus sich erzeugendes und in sich befassendes Subjekt, welches seinem Wesen nach ein absolutes, unwandelbares Sein ist und aus sich erst das Bewufstsein und alle Einzelsubjekte hervorgehen läfst. Leitete Fichte früher das Sein aus dem Bewufstsein ab, so ist für ihn jetzt das Sein der letzte Grund auch des Bewufstseins; das Wissen ist nur Gott, wie er sich aufser sich selbst darstellt, ist, wie Fichte sich ausdrückt, sein Schema oder sein Bild. Gott allein ist wirklich, alles aufser ihm ist wesenlos, alles Endliche und die ganze Welt der Einzelsubjekte, in welchen er zur Erscheinung kommt, sind nur sein Abbild, seine Form, die ganze Natur ist nur Vorstellung und eine wesenlose Erscheinung. Es ist die höchste Aufgabe und die vollendete Seligkeit des Menschen, seiner Identität mit Gott bewufst zu werden, und dieses Bewufstsein soll nach Fichte zum ersten Male mit voller Deutlichkeit vom Christus des Johanneischen Evangeliums empfunden und ausgesprochen worden sein. Die moralische Weltordnung ist für Fichte in dieser neuen Form seiner Philosophie nicht mehr ein selbständiges Prinzip, sondern wird zu einer Willens-

äufserung der einen, ewigen, unwandelbaren, alle Realität in sich befassenden Gottheit. Zur Charakteristik dieser neuen Phase der Fichteschen Philosophie wollen wir aus den drei nachgelassenen Sonetten (Werke VIII, 461) nach Schweglers Vorgang die folgenden Zeilen entnehmen:

— Das Ewig Eine
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen. —
Nichts ist denn Gott; und Gott ist Nichts denn Leben —
Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet.
Dein Ich ist sie: es sterbe, was vernichtbar;
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.
Durchschaue, was dies Streben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar,
Und unverschleiert siehst du göttlich Leben.

3. Schelling.

1. Schellings Leben.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling wurde geboren am 27. Januar 1775 zu Leonberg bei Stuttgart als Sohn eines Geistlichen, welcher zwei Jahre darauf nach Bebenhausen, bei Tübingen, versetzt wurde. Hier, in Bebenhausen vorgebildet, wurde der frühreife Knabe schon im Alter von fünfzehn Jahren in das Tübinger Stift aufgenommen, welchem er fünf Jahre, von 1790 bis 1795, angehörte, in freundschaftlichem Verkehr mit den beiden um fünf Jahre älteren Mitschülern Hölderlin und Hegel, während er theologischen und daneben schon philosophischen Studien oblag. In der Philosophie schlofs er sich, da die persönliche Leitung wenig Anregung bot, an Fichtes Wissenschaftslehre an, in welcher man damals die letzte Konsequenz und den Höhepunkt des kantischen Kriticismus sehen zu sollen glaubte. Als Begleiter zweier junger Edelleute, der Brüder von Riedesel, bezog Schelling 1795—1798 die Universität Leipzig und trat schon hier, sowie bei gelegentlichem Aufenthalte in Jena, Weimar und Dresden, in freundschaftlichen Verkehr mit den Häuptern der eben damals in der Bildung begriffenen romantischen Schule, August Wilhelm Schlegel, Friedrich Schlegel nebst den zugehörigen

Frauen und andern, in Gemeinschaft mit welchen er sich an den reichen Kunstschätzen der Stadt Dresden bildete und zugleich der in Fichtes Philosophie so kläglich zu kurz gekommenen Naturwissenschaft seine Liebe und seinen Fleifs zuwandte. Als Zeugnis dieser letzteren Bestrebungen dienen seine 1797 verfafsten „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ und die 1798 veröffentlichte Schrift „Von der Weltseele“. Durch Goethes Vermittlung erlangte er 1798 ein unbesoldetes Extraordinariat an der Universität Jena, welches er bis 1803 bekleidete, noch ein Semester zusammen mit Fichte als Ordinarius und seit 1801 mit Hegel als Privatdozenten.

In diese Jenaer Zeit fallen als Hauptschriften 1799 der „Erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ sowie 1800 das „System des transscendentalen Idealismus“, und auf Grund dieser Schriften und des persönlichen Wirkens die Ausbreitung der Schellingschen Naturphilosophie, welche ihm begeisterte Anhänger, wie namentlich den Mediziner Eschenmayer und den Mineralogen Steffens, gewann, aber auch, bei den Übertreibungen, welche das neue Prinzip besonders bei der jüngeren Generation erfuhr, ihm die heftigsten und in demselben Tone erwiderten Anfeindungen zuzog, welche sich zu einem unerquicklichen Streite mit den orthodox-kantischen Vertretern der Jenaer Literaturzeitung steigerte, während Romantiker wie die Brüder Schlegel und deren weiblicher Anhang auf Schellings Seite standen und an dem Kampfe sich wacker beteiligten. Innige Freundschaft verknüpfte Schelling mit der geistvollen, nach einer nicht einwandfreien Vergangenheit von August Wilhelm Schlegel zu seiner Gattin erhobenen Karoline und deren Tochter aus erster Ehe Auguste Böhmer, und als sich nach Augustens frühzeitigem, schon 1800 erfolgten und auf das tiefste beklagten Tode das Verhältnis Karolinens zu Schelling immer herzlicher, zu ihrem meist in Berlin weilenden Gatten immer kühler gestaltete, entschlofs sich Schelling, in freundschaftlicher Form die Lösung des Ehebundes mit Schlegel zu erwirken und gleichzeitig mit seinem Abgange von Jena 1803 die zwölf Jahre ältere Karoline, geborene Michaelis, verwitwete Böhmer und geschiedene Schlegel am 26. Juni 1803 von seinem Vater als Gattin sich

antrauen zu lassen. Über die inneren Wandlungen, welche während der Jenaer Periode Schellings Naturphilosophie durchmachte, indem er dieselbe bis 1798 auf Fichtescher, 1799—1800 auf Kantscher und 1801—1803, namentlich in der Schrift „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge“ (1802) und in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (veröffentlicht 1803) auf spinozistischer Grundlage aufbaute, wird weiter unten zu handeln sein.

Der Aufenthalt in Jena wurde Schelling durch die Streitigkeiten mit seinen die Jenaer Literaturzeitung leitenden Universitätskollegen und andere Umstände verleidet, und so war es ihm willkommen, an die Universität Würzburg berufen zu werden, welcher er drei Jahre, 1803—1806, als Ordinarius der Philosophie angehörte. Aber kaum waren die Schwierigkeiten, welche seiner Berufung entgegenstanden, glücklich überwunden, als Schelling, gehoben durch die seiner Naturphilosophie von so vielen Seiten gewordene Anerkennung, infolge seines etwas derben und impetuosen Wesens in neue Konflikte geriet, nicht nur durch Miſshelligkeiten mit einzelnen Kollegen, sondern auch durch sein Auftreten gegenüber den herrschenden Parteien, sowohl des orthodoxen als auch des liberalen Katholicismus, welches ihm von seiten der Regierung eine herbe Demütigung nicht ersparte. Vollends unerträglich wurde ihm die Würzburger Stellung, seitdem nach dem Preſsburger Frieden (Ende 1805) Salzburg an Österreich gekommen war und der bisherige Kurfürst von Salzburg mit seinen papistischen und napoleonischen Tendenzen die Regierung des neugegründeten Kurfürstentums Würzburg übernahm, fühlte Schelling, daſs hier seines Bleibens nicht mehr war, und so wandte er sich im Frühjahr 1806 nach München, der Hauptstadt des für sein treues Festhalten an der napoleonischen Sache zum Königreiche erhobenen Bayern, wo ihm als Entschädigung für die aufgegebene Professur eine Doppelstellung als Mitglied der Akademie der Wissenschaften und als Generalsekretär der neugegründeten Akademie der bildenden Künste eingeräumt wurde. Mit dem Aufgeben der Universitätsstellung und dem für Schelling in ihr liegenden Anlaſs zu fortwährenden Reibungen und Kämpfen traten nunmehr

friedlichere Zeiten ein, welche unser Philosoph in herzlichem Einvernehmen und gemeinsamer geistiger Arbeit mit seiner Gattin Karoline verbrachte, bis ihm diese 1809 zu seinem groſsen Schmerze durch den Tod entrissen wurde. Drei Jahre später veranlaſste ihn seine Vereinsamung, mit der erst einundzwanzigjährigen Pauline Gotter, einer Freundin und Verehrerin der Verewigten, einen neuen Ehebund zu schlieſsen.

Seit Schellings Übersiedlung nach München verläuft sein Leben in Perioden, bei welchen die Zahl Sieben eine ähnliche Rolle spielt wie die Zahl Vierzig in der Chronologie des Alten Testaments, nur daſs dort ein künstlich konstruierter Schematismus, hier zufällige historische Wendungen ihr Spiel getrieben haben: zweimal sieben Jahre (1806—1820) lebte er in seiner Doppelstellung in München, war dann sieben Jahre (1820—1827) Professor in Erlangen, hierauf wieder zweimal sieben Jahre (1827—1841) Professor der neugegründeten Universität München und beschloſs seine Laufbahn in seinem Berliner Wirkungskreise, welchem er wiederum zweimal sieben Jahre (1841—1854) bis zu seinem im hohen Alter von 79 Jahren erfolgten Tode angehörte.

Wenn auch in der ersten Münchener Zeit 1806—1820 mit der Universitätsstellung ein Hauptanreiz zu polemischen Ausfällen in Wegfall kam, so fehlt es doch auch in dieser Periode nicht an Anlaſs zu verschiedenen literarischen Kämpfen; mit Fichte war seit dessen Verwerfung der Naturphilosophie und der Antwort, welche ihm Schelling 1806 in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre“ erteilte, ein vollständiger Bruch erfolgt; seinem alten Freunde Hegel fühlte sich Schelling seit den indirekten Angriffen gegen ihn in der „Phänomenologie des Geistes“ (1807) entfremdet; und die versteckte Denunziation seines angeblichen Pantheismus und Atheismus durch Jacobi in dessen Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (1811) beantwortete er sogleich in seiner derben Art durch die Gegenschrift „F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden

Atheismus“ (1812). In den folgenden Jahren wurde in Schelling das Verlangen nach einer geregelten akademischen Tätigkeit immer lebhafter, und so liefs er sich 1820 beurlauben, um in den folgenden sieben Jahren eine zwanglose und sporadische Tätigkeit als Professor der Philosophie in Erlangen auszuüben.

Während dieser Erlanger Zeit sammelte sich um ihn ein Kreis bewundernder Freunde, unter ihnen auch der Dichter Platen, welcher den Eindruck, den Schellings Vorlesungen auf ihn und viele andere machten, in folgendem Sonett zusammenfafste:

> Wie sah man uns an deinem Munde hangen
> Und lauschen jeglichen auf seinem Sitze,
> Da deines Geistes ungeheure Blitze
> Wie Schlag auf Schlag in unsre Seele drangen.
> Wenn wir zerstückelt nur die Welt empfangen,
> Siehst du sie ganz, wie von der Berge Spitze;
> Was wir zerpflückt mit unserm armen Witze,
> Das ist als Blume vor dir aufgegangen.

Etwas anders freilich urteilt über Schellings Vorlesungen sein Freund und Anhänger Dorfmüller, wenn er seinen Eindruck über dieselben dahin zusammenfafst, „dafs sie mehr bewundert als verstanden wurden und anfangs zwar die Gemüter ergriffen und aufregten, aber nicht tief und nachhaltig genug fortwirkten“. Ein Mittelweg zwischen diesen beiden entgegenstehenden Äufserungen dürfte wohl über Schellings akademisches Wirken, nicht nur in Erlangen, sondern auch später in München und Berlin, das Richtige treffen.

Nachdem der für Wissenschaft und Kunst begeisterte Ludwig I. 1825 den bayrischen Königsthron bestiegen hatte, verlegte er 1826 die Universität von Landshut nach München und berief an dieselbe unter andern Celebritäten 1827 Schelling in der glänzenden Stellung als Generalkonservator der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates, Präsidenten der Akademie der Wissenschaften und Professor der Universität. Zugleich beteiligte sich Schelling an dem Entwurf zu einer neuen Schulordnung, wobei er eifrig für die Pflege des klassischen Altertums und die akademische Freiheit in die Schranken trat. Als Professor las er sein System in drei Teilen, deren erster

die Geschichte der neueren Philosophie behandelte, während die beiden andern seine eigene Lehre als Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung entwickelten. Die Schärfe der Polemik gegen Hegel, welchem er vorwarf, seine Gedanken gestohlen und durch Umbildung ins Logische verdorben zu haben, steigerte sich in dem Maſse, wie Hegel seine Triumphe in Berlin feierte, und fand drei Jahre nach Hegels Tode ihren Weg in die breitere Öffentlichkeit, als Schelling nach einem fast zwanzigjährigen literarischen Schweigen, während dessen er die Aufmerksamkeit des Publikums nur durch groſse, immer wieder erneuerte, aber nicht erfüllte Versprechungen rege zu halten suchte, sich entschloſs, eine von Hubert Beckers veranstaltete Übersetzung der zweiten Auflage von Victor Cousins „Fragments philosophiques" 1834 mit einer Vorrede zu begleiten, in welcher er erklärte, daſs die Steigerung des reinen rationalen Subjekts zu immer höheren Stufen nur möglich sei durch eine dieser Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung. „Dieses Empirische hat ein später Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolffianismus für unsere Zeit prädestiniert zu haben schien, gleichsam instinktmäſsig dadurch hinweggeschafft, daſs er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegenteil (das Objekt) über- und aus diesem in sich selbst zurückzugehen, den logischen Begriff setzte, dem er durch die seltsamste Fiktion oder Hypostasierung eine ähnliche notwendige Selbstbewegung zuschrieb. Das Letzte war ganz seine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daſs eben dieser Begriff in seinem Anfang als das reine Sein bestimmt wurde. Das Prinzip der Bewegung muſste er beibehalten, denn ohne ein solches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subjekt derselben. Dieses Subjekt war, wie gesagt, der logische Begriff. Weil also dieser es war, der sich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektische, und weil im früheren System die Fortschreitung allerdings in diesem Sinn keine dialektische war, so hatte dieses System, dem er das Prinzip der Methode, d. h. die Möglichkeit ein System auf seine Weise zu machen,

ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode; die einfachste Art, die eigentümlichste Erfindung desselben sich anzumaſsen.“ (Werke I, 10, S. 212.)

Nach Hegels Tode war in seiner Schule eine Spaltung eingetreten in eine rechte Seite, welche glaubte, die Ansprüche der Religion mit Hegels nur diese Welt und keine andere kennenden Philosophie vereinigen zu können, und in eine linke, welche, vertreten durch Männer wie David Friedrich Strauſs, Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer, rücksichtslos die Konsequenzen des Hegelschen Pantheismus zog und auf einen völligen Umsturz von Religion und Christentum hinarbeitete. In dieser Not besann sich die preuſsische Regierung auf Schelling, welcher seine frühere rationale oder, wie er sagte, negative Philosophie durch eine sogenannte positive ergänzt hatte, in deren unklarer und widerspruchsvoller Mystik Schelling selbst und viele seiner Anhänger eine Versöhnung von Glauben und Wissen finden zu können hofften. Schon seit 1834 wurden Verhandlungen mit Schelling wegen einer Berufung nach Berlin angeknüpft und von Männern wie Wilhelm von Humboldt und Bunsen eifrig betrieben, während Altenstein sich dagegen aussprach und die Berufung des Hegelianers Gabler auf den durch Hegels Tod verwaisten Lehrstuhl befürwortete, so daſs es zu keiner Entscheidung kam. Nachdem aber Altenstein 1838 das Kultusministerium abgegeben hatte, und der Kronprinz, welcher Schelling hochschätzte und von ihm die Vernichtung der „Drachensaat des Hegelschen Pantheismus“ hoffte, 1840 als Friedrich Wilhelm IV. auf den Thron gelangt war, hatte der Widerstand der Hegelianer einerseits, der Orthodoxen andererseits nicht mehr die Kraft, die Gegenströmung aufzuhalten; Schelling kam nach Berlin, zunächst 1841 nur provisorisch als Beurlaubter der Münchener Universität, bis er im Herbst 1842 definitiv an der Berliner Universität unter glänzenden Bedingungen angestellt wurde. Vom Herbst 1841 bis zum Frühjahr 1846 las Schelling zunächst unter ungeheurem Andrang, der sich jedoch sehr bald legte und, wie erzählt wird, schon im zweiten Semester auf ein Zehntel reduzierte, abwechselnd über Philosophie der Offenbarung und Philosophie der Mythologie, bis

er Frühjahr 1846 auf einen äufseren Anlafs hin seine Vorlesung an der Universität einstellte. Sein ehemaliger Universitätskollege in Jena und Würzburg, H. E. Paulus, war zu einem immer schärferen Gegner der Philosophie Schellings geworden, und da dieser fortgesetzt nichts veröffentlichte, so hatte Paulus sich ein nachgeschriebenes Heft der Berliner Vorlesungen verschafft und auf Grund desselben Schellings Philosophie als nicht originell, unwahr, irreführend und auf lauter Schein und Dunst hinauslaufend charakterisiert. Schelling verklagte Paulus wegen unerlaubten Nachdrucks, wurde aber gerichtlich abgewiesen und stellte infolgedessen im Frühjahr 1846 seine Vorlesungen an der Universität ganz ein, um von 1847 bis 1852 nur noch einzelne Vorträge in der Akademie zu halten. Im übrigen waren seine letzten Jahre der fleifsigen Arbeit an den Werken gewidmet, welche nach seinem Tode, die sieben bei Lebzeiten veröffentlichten Bände ergänzend, in sieben weiteren Bänden erschienen sind. Am politischen Treiben jener aufgeregten Zeit nahm er wenig teil und fand auch während der Märztage des Jahres 1848 Ablenkung und Trost in seiner stillen Arbeit. Er lebte während der letzten Jahre mit seiner Gattin allein, hatte aber, als Patriarch eines ausgedehnten Familienkreises, seine Freude an dem glücklichen Gedeihen seiner Kinder und Enkel. Erholung von der Arbeit suchte er in kleinen Reisen bis an den Rhein und nach Holland hin sowie in dem alljährlich wiederholten Besuche von Bädern wie Karlsbad und Pyrmont. Ein ihn schon länger quälendes kartarrhalisches Leiden veranlafste 1854 eine Reise nach den Bädern der Schweiz, wo er zu Ragatz am 20. August 1854 starb, ebenso wie Kant im achtzigsten Jahre seines Lebens. Zahlreiche Denkmäler und Strafsennamen erhalten das Andenken seines Namens, während sein Wirken und Lehren für seine Zeit von grofser, für die Entwicklung der Philosophie von nur vorübergehender, mehr hemmender als fördernder Bedeutung gewesen ist.

2. Perioden der Schellingschen Philosophie.

Bei Fichte, Schelling und Hegel ist das Leben dieser Philosophen interessanter als ihre Lehre. Denn während diese

letztere einen Abweg von der durch Kant eingeleiteten, allein zum Ziele führenden Bewegung einschlug, der zunächst eine Rückkehr zu Kant notwendig machte und seinen Ausdruck in dem von den verschiedensten Seiten gehörten Rufe: „Zurück zu Kant!“ fand, so ist das Leben Fichtes, Schellings und Hegels von erheblicherem und bleibendem Interesse, weil diese Männer an den ihre Zeit bewegenden Strömungen vielfach sich mit Eifer beteiligt haben. Umgekehrt ist es bei Kant und Schopenhauer, deren Lehren weit wichtiger und interessanter sind als ihre Lebensumstände. Sie standen nicht sowohl in ihrer Zeit, als vielmehr aufser ihr, weil sie über derselben standen; daher verlief das Leben Kants als das eines einfachen Universitätsprofessors, und daher zog sich Schopenhauer, nachdem er Welt und Leben in ihrer Breite und Tiefe kennen gelernt und keine Eroberungen mehr zu machen hatte, in die Einsamkeit zurück, um ganz der Ausarbeitung seiner Gedanken zu leben.

Dafs zunächst Fichte nicht einen Fortschritt über Kant hinaus, sondern einen Abweg von Kant bedeutete, ist oben gezeigt worden. Von dem Bewufstsein als dem allein Gegebenen ausgehend, hatte Kant sorgfältig unterschieden zwischen dem, was ihm *a priori* angehört, und dem, was als ein Fremdes *a posteriori* hinzukommt. Statt aber diesem Unterschiede weiter nachzugehen, unternahm es Fichte, das Aposteriorische kurzweg zu leugnen, indem er versuchte, die ganze Welt mit ihrem unermefslichen Inhalte und ihren geheimnisvollen Erscheinungen aus dem Apriorischen abzuleiten, ein Versuch, der notwendig fehlschlagen mufste. Schelling erkannte die Einseitigkeit des Fichteschen Verfahrens und suchte ihm gegenüber die Natur in ihre unveräufserlichen Rechte wieder einzusetzen. Weil er aber von dem Fichteschen Apriorismus ausging und nie völlig davon loszukommen wufste, so blieb ihm nur übrig, der Fichteschen Welt *a priori* eine zweite Welt *a posteriori* gegenüberzustellen, wodurch dann seine Philosophie unvermeidlich zu einer Art Idealrealismus in der Weise des Spinoza führen mufste. Wie wenig aber ein solcher Ausweg ihn selbst befriedigte, zeigt die spätere Entwicklung seiner Philosophie, bei welcher er sich mehr und mehr in

ein unbestimmtes, mystisches Dunkel verlor. In der ersten Periode seiner Philosophie (1795—1798) knüpft Schelling an Fichte an, in der zweiten (1799—1800) an Kant, in der dritten (1801—1803) an Spinoza, in einer vierten (1804—1808) redet er mit den Neuplatonikern von einem vorzeitlichen Fall der Geister und ihrer Rückkehr zum Absolutum auf dem Wege der Seelenwanderung, in einer fünften (seit 1809) mit Jakob Böhme von einer Entzweiung innerhalb des Absolutums in Reales und Ideales und einer Versöhnung dieser Entzweiung, durch welche die ursprüngliche Indifferenz zur Identität erhoben werden soll.

3. Schellings Naturphilosophie auf Fichtescher Grundlage (1795—1798).

So wie Aristoteles nie über ein gewisses Schwanken zwischen der von Platon ererbten Hochschätzung des Allgemeinen und der individuellen Neigung zur Betrachtung des Einzelnen hinausgekommen ist (Phil. d. Griechen S. 316), ähnlich *(si licet exemplis in parvo grandibus uti)* ist auch Schelling in einem Zwiespalte befangen zwischen dem von Fichte überkommenen Apriorismus und einer warmen Liebe zu der anschaulich uns umgebenden und die Dürre der Abstraktionen so wohltätig ergänzenden Natur, und dieser Zwiespalt veranlaſste ihn, da ihm wie dem ganzen Zeitalter das tiefere Verständnis des kantischen Kriticismus noch fehlte, zwischen Innerem und Äuſserem, Subjektivem und Objektivem, eine Art Parallelismus, so gut und so schlecht es gehen wollte, herzustellen und den Einheitspunkt beider Seiten im vagen und leeren Begriffe eines sogenannten Absolutums zu finden.

Mit Reinhold und Fichte teilt Schelling das leicht irreführende und zu Gewalttätigkeiten verleitende Prinzip, daſs die ganze Philosophie sich aus einem obersten Grundsatz *a priori* müsse ableiten lassen, und unterscheidet weiter mit Fichte im menschlichen Gemüt zwei Grundkräfte, deren eine in einem Streben ins Unendliche bestehen soll, während die andere diesem Streben retardierend und hemmend entgegensteht. Diesem subjektiven Antagonismus im Leben des Geistes soll nun der objektive, im Absolutum mit ihm identisch gesetzte

Antagonismus der beiden Kräfte entsprechen, aus welchen schon Kant das Wesen der Materie zu erklären versucht hatte, der Repulsion, welche bestrebt ist, den Stoff ins Unendliche zu zerstreuen, und der Attraktion, welche, für sich allein waltend, eben diesen Stoff in einen Punkt zusammenziehen möchte. Fragen wir aber weiter, welches denn dieser Stoff sein kann, der von der Repulsion auseinandergetrieben und von der Attraktion zusammengehalten wird, so kann er, wie schon oben bei Kant gezeigt wurde, nur in den qualitativen Beschaffenheiten der Dinge bestehen, welche auf dem Wege der Sinnesempfindung uns zum Bewufstsein kommen und als Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke und Kohäsionszustände des Festen, Flüssigen, Luftförmigen von der Repulsion auseinander- und von der Attraktion zusammengehalten werden. Es ist ein Verdienst Schellings, in der ersten Hauptschrift dieser Periode den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ (1797) auf diese qualitativen Verhältnisse hingewiesen und ihre Unterschiede auf Grade der Intensität zurückgeführt zu haben, auch wenn man seinem Versuche, die Qualitäten ebenso wie Repulsion und Attraktion *a priori* zu erklären und damit die von Kant so scharf gezogenen Grenzen zwischen dem Apriorischen und Aposteriorischen zu verwischen, nicht zustimmen kann, so wie noch weniger den einzelnen Erörterungen über Verbrennung, Licht, Wärme, Elektrizität, Magnetismus, in welchen er sich bemüht, zwischen den damals unter den Naturforschern bestehenden Gegensätzen zu vermitteln. In einer zweiten Hauptschrift dieser Periode, „Von der Weltseele“ (1798), sucht er ein gemeinsames Prinzip der unorganischen und organischen Welt aufzustellen, indem er schon in der unorganischen Natur, in den Erscheinungen von Licht, Wärme, Elektrizität, Magnetismus, Chemismus dasselbe polarische Auseinandertreten von Gegensätzen nachzuweisen sucht, welches wiederum die organischen Bildungen von den unorganischen, die organische Desoxidation von der chemischen Oxidation usw. unterscheidet und eben dadurch zu einer höheren Einheit verbindet, welche nach Schelling schon von der ältesten Philosophie ahnend begrüfst worden sei als die gemeinschaftliche Seele der Natur.

4. Schellings Naturphilosophie im Anschlufs an Kant (1799—1800).

In dieser zweiten Periode seiner Philosophie stellt Schelling zwei denselben Gegenstand von verschiedenem Standpunkte aus behandelnde und sich gegenseitig ergänzende Systeme auf, das eine in seinem „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799), das andere in seinem „System des transscendentalen Idealismus“ (1800). Das erste System betrachtet die Materie als den erloschenen Geist, als eine erstarrte Intelligenz und löst die Natur in Geist auf, indem es sie in ihren Grundverhältnissen *a priori* konstruiert, das zweite geht von Kant und seinen drei Kritiken aus, wird aber auch hierbei beherrscht von dem von Fichte überkommenen Apriorismus.

a) Das System der Naturphilosophie behandelt das ganze Absolutum, sofern es sich als Natur darstellt, und das, was im Absolutum ewig besteht, in stufenweiser Entwicklung aufzeigt. Seinen Ausgangspunkt nimmt der Philosoph von dem zeitlich Späteren, der organischen Natur, weil in ihr dasjenige deutlicher hervortritt, was in veränderten Formen auch allen unorganischen Erscheinungen zugrunde liegt. In der organischen Natur erscheinen die beiden Fichteschen Grundbestrebungen einer ins Unendliche gehenden Tätigkeit und eines diese Tätigkeit hemmenden Widerstandes als unendlicher Produktionstrieb, welchen die Qualitäten, an die er gebunden ist, retardieren, so dafs keine Species über sich selbst hinauswachsen kann, vielmehr immer nur wieder sich selbst erzeugt. Hierauf beruht die Erhaltung der verschiedenen Species, an welcher der Natur allein gelegen ist, während sie die Individuen dem Untergange anheimfallen läfst. Als Grundfunktionen des Organischen bezeichnet Schelling, wiederum vom Menschen durch die Tierwelt zur Pflanze herabsteigend, Sensibilität, Irritabilität und die allem Organischen gemeinsame, der Pflanzenwelt allein übrig bleibende Reproduktion. Auf das unorganische Gebiet übergehend, findet Schelling drei den genannten analoge Prozesse, indem der Magnetismus der Sensibilität, die Elektrizität der Irritabilität und der Chemismus

der Reproduktion entsprechen soll. Der Geschlechtsunterschied kommt bei den unorganischen Körpern in Wegfall, da hier nicht mehr die Species, sondern das einzelne Individuum als Träger des Wesens der betreffenden Erscheinung auftritt. Die Analogie der in der organischen und unorganischen Natur herrschenden Gesetze erklärt Schelling aus einer Art prästabilierten „Harmonie", vermöge derer beide in der Weltseele als der sie verbindenden höheren Einheit ihre Wurzel haben.

b) Das System des transscendentalen Idealismus (1800) schliefst sich in seinen drei Teilen an die drei kantischen Kritiken der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft an, nur dafs Schelling in Fichtescher Weise das Aposteriorische leugnet und in der theoretischen Philosophie das Ding an sich aus einer Illusion ableitet, welche durch das ins Unendliche strebende und sich selbst immer wieder Schranken setzende Ich vermöge einer „intellektuellen Anschauung" hervorgebracht wird. Das unbewufste Wollen, welches nach der theoretischen Philosophie die Welt erzeugt, wird als bewufstes Wollen zum Gegenstande der praktischen Philosophie. Dieselbe Autonomie des Ich, welche als anschauend die Natur erzeugte, bringt als handelnd die sittliche Welt hervor. Sie kann nur realisiert werden, indem das Ich zu einer Vielheit von Intelligenzen auseinandertritt, aus deren Abgrenzung gegen einander die Verhältnisse des Rechts und des Staates hervorgehen. Die Geschichte der Menschheit zeigt in zeitlicher Folge die allmähliche Verwirklichung der sittlichen Weltordnung. Sie ist ein Ineinander der allgemeinen Naturnotwendigkeit und der individuellen Freiheit, in welchen beiden die zeitliche Selbstoffenbarung des Absolutums besteht. In einer ersten Periode der Geschichte erscheint jene Notwendigkeit als blindes, über den Individuen waltendes Schicksal; in einer zweiten, welche Schelling mit dem römischen Weltreiche beginnen läfst, und in der wir uns noch jetzt befinden, wird diese Notwendigkeit als Gesetzmäfsigkeit der Natur begriffen; in einer dritten, noch in der Zukunft liegenden Periode wird die Harmonie zwischen Freiheit und Notwendigkeit als Vorsehung verstanden werden. Wenn diese Periode sein wird, dann wird Gott sein. — Die Harmonie

zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit, welche in der Geschichte nur in einem unendlichen Annäherungsprozesse erreicht werden kann, stellt sich für die Anschauung als verwirklicht dar in den zweckmäſsigen Schöpfungen einerseits der Natur und andererseits der Kunst. Im Anschluſs an Kants Kritik der Urteilskraft findet Schelling das Wesen der organischen Naturprodukte und der künstlerischen Erzeugnisse in der Zweckmäſsigkeit, mit dem Unterschiede, daſs das zweckmäſsige Schaffen der Natur ein unbewuſstes, notwendiges, das des Künstlers ein bewuſstes und freies ist, so jedoch, daſs er dabei von einem unbewuſsten Drange getrieben wird, einem künstlerischen Instinkt, über welchen er selbst nicht imstande ist, sich völlige Rechenschaft zu geben. „Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene transscendentale ist, so versteht sich von selbst, daſs die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie sei, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äuſserlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewuſstlose im Handeln und Produzieren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewuſsten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muſs.“ (Werke I, 3, S. 627. 628.)

5. Schelling im Fahrwasser des Spinoza (1801—1803).

Die Hauptschriften dieser Periode sind:

1. „Darstellung meines Systems der Philosophie“ (1801).
2. „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge“ (ein Gespräch, 1802).
3. „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (gehalten 1802, erschienen 1803).

Wenn Schelling in der vorhergehenden Periode denselben Gegenstand in zwei Systemen behandelte, in dem System der Naturphilosophie von unten nach oben, in dem System des

transsccendentalen Idealismus von oben nach unten, so war vorauszusehen, dafs dieser Parallelismus der realen und idealen Seite ihn zu einem Idealrealismus in der Weise des Spinoza führen mufste; und so freudig es zu begrüfsen ist, dafs durch die Bestrebungen Schellings und anderer Spinoza aus der Verketzerung und halben Vergessenheit, der er verfallen war, zu Ehren gebracht wurde, so kam doch, nachdem ein Kant dagewesen war, diese Rehabilitation zu spät, um dem Spinoza aufser dem Kreise der Idealrealisten, Psychophysiker, transscendentalen Realisten und wie sie sich sonst noch zu nennen belieben einen tieferen Einflufs auf die Philosophie einzuräumen. Spinoza freilich hatte der Welt der Ideen in uns eine Welt der Dinge aufser uns gegenübergestellt; er war noch zu sehr in dem uns allen angeborenen Wahne des Realismus befangen, um einzusehen, dafs sein *Deus* als seine Selbstoffenbarung nicht zwei Welten, sondern nur eine Welt hat, nämlich die Welt der wirklichen Dinge, und dafs eben diese Dinge für uns nie etwas anderes sind, nie etwas anderes sein können als Vorstellungen in unserm Bewufstsein oder, in Spinozas Sprache zu reden, als Ideen. Wie eine Vorahnung der kantischen Philosophie klingt es, wenn Spinoza wiederholt versichert, dafs die Idee und das ihr entsprechende Ding identisch sind, dafs sie *una eademque res* sind, *quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur;* aber erst Kant hatte gründlich und überzeugend bewiesen, dafs diese Welt mit allem ihrem Inhalt immer nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist, und keiner hat noch den eigentlichen Sinn der kantischen Lehre begriffen, welcher zwischen dem Ding und der Vorstellung des Dinges unterscheidet, keiner, welcher nicht einsieht, dafs eben die Dinge selbst in Raum und Zeit durch und durch nur Erscheinungen, nur Vorstellungen in meinem Bewufstsein sind. Diesen grofsen Sinn der kantischen Lehre hat mit seinem ganzen Zeitalter auch Schelling nicht begriffen, und darum unterscheidet er in der Weise des Spinoza zwei Welten, die Welt des Realen und die Welt des Idealen, welche er dann, wie Spinoza in seinem *Deus*, so in dem Absolutum identisch setzt. Dieses Schellingsche Absolutum ist, weil in ihm alle Differenzen aufgehoben sind, absolute Indifferenz, reine Identi-

tät, — ein ganz leerer Begriff, ebenso leer wie die Formel A = A, mit welcher Schelling sein Absolutum bezeichnet, und auch dadurch kommen wir nicht weiter, dafs er es die absolute Vernunft nennt, da er unter Vernunft nicht die Tätigkeit der Reflexion, nicht das Vermögen der Begriffe, sondern etwas ganz anderes, nämlich „die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven", verstanden wissen will. Diese Vernunft, dieses Absolutum mit seiner reinen Identität ist ihm der Urquell, aus welchem alles Sein und alles Denken entspringt: „Wir werden in dem Wesen jenes Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder das eine noch das andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Akt göttlichen Erkennens" (Bruno I, 4, S. 252). Wie der Gott des Spinoza, so ist auch bei Schelling nur das Absolutum schlechthin und in jedem Sinne unendlich, hingegen die beiden aus ihm quellenden Welten des Realen und Idealen nur *in suo genere infiniti*, und auch darin stimmt er dem Spinoza bei, dafs das Absolutum nicht Ursache der beiden Welten, sondern diese beiden Welten selbst ist. „Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universum, sondern das Universum selbst. Denn alles, was ist, ist die absolute Identität selbst, das Universum aber ist alles, was ist" (Darstellung meines Systems, Werke I, 4, S. 129). „Das Absolute nun haben wir bestimmt als dem Wesen nach weder ideal noch real, weder als Denken noch als Sein. In der Beziehung aber auf die Dinge ist es notwendig das eine und andere mit gleicher Unendlichkeit, denn in Ansehung seiner, sagten wir, sei alles, was ist, indem es real ist, auch ideal, und indem ideal, auch real" (Bruno I, 4, S. 246).

Ein näherer Vergleich zwischen Spinoza und Schelling ist für den letzteren keineswegs günstig. Spinoza läfst seine beiden Welten zwar in Gott identisch sein, hält sie aber im übrigen streng aus einander; Schelling verwischt diese Unterschiede, wozu er schon dadurch verleitet worden war, dafs er im System der Naturphilosophie überall darauf aus war, die Natur *a priori* zu konstruieren, und im System des trans-

scendentalen Idealismus, die Natur mit ihren Grundkräften hereinzuziehen. Eine Folge davon ist, daſs er in seinem Identitätssystem die von Spinoza so scharf gezogenen Grenzen zwischen Realem und Idealem aufhebt: Der Unterschied beider ist, wie er sagt, nur ein quantitativer, in allem Realen ist auch ein Ideales, in allem Idealen ein Reales beigemischt, wodurch die Sache sehr ins Unklare gerückt und das ganze System eigentlich verdorben wird.

Noch weniger kann man an Schelling seine Freude haben, wenn er von den allgemeinen Anschauungen, nach welchen alles Einzelne nur im Absolutum und das Absolutum wiederum in allem Einzelnen vorhanden ist, wenn er von solchen Gedanken, denen eine gewisse Erhabenheit und philosophische Wahrheit nicht abzusprechen ist, ins Einzelne herabsteigt und, je mehr er dieses tut, sich in zuversichtlich aufgestellte, aber unbewiesene Behauptungen und mannigfache Unklarheiten verliert. So in seiner Lehre von den Potenzen, in welcher er unter Potenz „eine bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität", somit „bestimmte Formen der Arten des Seins der absoluten Identität" verstanden wissen will. Nach der realen Seite hin, d. h. derjenigen, in welcher das Objektive über das Subjektive überwiegt, bezeichnet Schelling als erste Potenz die Attraktion, Repulsion und Schwere, als zweite Potenz das Licht, in welchem er die absolute Identität verkörpert sieht, daher er der Goetheschen, in allen Farben Kinder des Lichts und der Finsternis sehenden Theorie zustimmt, woran sich seine Betrachtungen über Kohäsion, Magnetismus, Elektrizität, Wärme und Chemismus schlieſsen; als dritte Potenz, welche die Einheit der ersten und zweiten bilden soll, den Organismus; die Organisation ist das herausgekehrte Innere des Erdkörpers, welcher gleichsam das Samenkorn ist, aus welchem sich das Organische entwickelt; alles Unorganische ist nur ein Residuum dieses Prozesses der organischen Entwicklung, die ganze unorganische Natur ist nur eine noch schlafende Tierwelt und Pflanzenwelt. Als Potenzen der idealen Reihe bezeichnet Schelling erst in einer späteren Darstellung erstlich das Wissen, die Bildung des Stoffes in die Form, zweitens das Handeln, die Bildung

der Form in den Stoff, und drittens das künstlerische Schaffen als die absolute Ineinsbildung von Form und Stoff, welchen drei Prozessen die drei Ideen des Wahren, Guten und Schönen entsprechen. Das Organ dieser Erkenntnisart, welches in allem Einzelnen das Ganze und im Ganzen alles Einzelne sieht, ist die intellektuelle Anschauung, dasselbe, was Spinoza in seiner Weise als die Betrachtung alles Einzelnen *sub specie aeterni* ausdrückte.

In den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums wird der Philosophie eine dominierende Stellung über den übrigen Wissenschaften eingeräumt; bei den letzteren ist die realistische Seite durch Naturwissenschaft und Medizin, die idealistische durch die Geschichte und Rechtswissenschaft vertreten; der Gegenstand der Theologie ist das Absolutum in seinem Verhältnis zum Endlichen; die Grundidee des Christentums bezeichnet Schelling als die Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit, ein Gedanke, welchen Schelling in der Trinitätslehre vorgebildet findet. Das historische Christentum ist nur dessen exoterische Form; das esoterische Christentum, als eine Einheit von Religion, Philosophie und Poesie, erhofft Schelling von der Zukunft. Ob sein Denken diese Einheit erreicht hat, ob er in seiner Philosophie überhaupt das Mittel besafs, eine völlige Versöhnung von Wissen und Glauben, von Wissenschaft und Religion herbeizuführen, wird seine weitere Entwicklung zeigen.

6. Schellings Wendung zum Neuplatonismus (1804—1808).

Ungefähr gleichzeitig mit Schellings Übersiedlung von Jena nach Würzburg und seiner Vermählung mit Caroline Schlegel vollzog sich eine bemerkenswerte Wendung in seinem Denken. Ohne sich von seiner bisherigen Philosophie loszusagen, erklärte er jetzt diese für die negative oder rationale Philosophie, welche eine Ergänzung durch eine positive, in sogenannten Mysterien kulminierende Philosophie bedürfe, wodurch der Philosoph eine Richtung einschlug, welche dem Geschmack des Zeitalters ebensosehr entgegenkam, wie sie

für den Fortgang der philosophischen Entwicklung unfruchtbar und wertlos geworden und geblieben ist. Er nannte diese neue Lehre auch Theosophie, ein Name, welcher neuerdings in Verruf geraten ist; aber schon bei Schelling finden sich so wilde Konstruktionen und Kombinationen griechischer und christlicher Mythologeme, daſs sie den noch wüsteren Phantasien einer Blavatsky wenig nachgeben. Die drei wichtigsten Dokumente dieser Periode sind die Schriften:

1. „Philosophie und Religion" (1804).
2. „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre" (1806).
3. Verschiedene Aufsätze in den „Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft" (1805—1808).

Hatte Schelling in der Identitätsphilosophie zwei Welten angenommen, die des Idealen und des Realen, und sie im Absolutum als der Indifferenz des Idealen und Realen identisch gesetzt, so wird ihm jetzt das Ideale zum Absolutum selbst, welches die Ideen als die ewigen Formen der Dinge, als die *natura naturans* in sich enthält und ewiges Subjekt-Objekt, ewiges Denken seiner selbst (wie die νόησις νοήσεως des Aristoteles) ist. Die Ideen als der Inbegriff des göttlichen Wesens schaffen die *natura naturata* als ihr bloſses Abbild im Nichtseienden. Von dieser Auffassung, der Natur ein bloſses Scheinleben zuzugestehen, in welchem das allein Reale die in ihr objektivierten Ideen sind, schwankt Schelling in dieser Periode zu einer andern Anschauung hinüber, welche dem Realen ein objektives Sein zugesteht, dasselbe in Gegensatz zum Absolutum setzt und von dem Gedanken ausgeht, daſs Gott sich nur offenbaren könne durch ein Anderes, zu welchem das Prinzip schon in Gott selbst liegen müsse. Als dieses Prinzip bezeichnet er in neuplatonischer Weise die Selbstheit (das αὐτεξούσιον, das βουληθῆναι ἑαυτῶν γενέσθαι des Plotin), redet von einem Sprung, einem Bruch im Absolutum, einem vorzeitlichen Abfall der Seelen von dem Ewig-Einen, einem als Strafe für ihre Selbstheit über sie verhängten Herabsteigen aus der reinen Intellektualität des Absolutum in die Sinnenwelt und einer Wanderung der Seelen in dieser, welche

sie entweder in allmählicher Läuterung nach oben zurückführt oder noch tiefer in die Materie versinken läſst. Die Weltgeschichte ist der Prozeſs dieser stufenweisen Befreiung von der Sinnlichkeit und Rückkehr in die Idealwelt, sie ist ein im Geiste Gottes gedichtetes Epos, in welchem Schelling die Entfremdung der Ilias mit ihren Kämpfen, die Rückkehr der Odyssee vergleichbar findet. Auch gefällt er sich darin, den dreifachen Prozeſs des Gottseins, der Entfremdung von Gott und der Rückkehr zu ihm in dem zufälligen historischen Verhältnissen seinen Ursprung verdankenden Kirchendogma der Trinität vorgebildet zu sehen.

Diese Gedanken waren nicht nur der Denkart der Neuplatoniker und des Scotus Erigena, sondern auch den Anschauungen der deutschen Mystiker zu nahe verwandt, als daſs Schelling nicht auf diese hätte geführt werden müssen. Insbesondere war es schon Jakob Böhme gewesen, welcher den Anstoſs zur Weltentwicklung in einer Selbstentzweiung Gottes, ebenso wie nach ihm Schelling, gesucht hatte, und an den wir in erster Linie bei folgenden Auslassungen Schellings zu denken haben. Es habe, sagt er in seiner Streitschrift gegen Fichte (Werke I, 7, S. 119 fg.), unter den Gelehrten ein geheimer und stillschweigender Vertrag bestanden, über eine gewisse Grenze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen; „daher blieb dann eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft und die wirkliche Durchdringung aller Teile der Erkenntnis mit dem innersten Zentrum derselben den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nichtgestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des inwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen alle ohne Unterschied als Schwärmer bezeichnet ... Dennoch dürfte Herr Fichte seine ganze Rhetorik darum geben, wenn er in allen seinen Büchern zusammengenommen die Geistes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher sogenannter Schwärmer kundgibt ... Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben."

7. Schellings Anknüpfung an Jakob Böhmes Dualismus und an Kants Freiheitslehre (1809 fg.).

In seinen „Theosophischen Fragen" 3,2 hatte Jakob Böhme gesagt: „Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich und wäre darinnen keine Freude oder Erkenntlichkeit noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, auf dafs die Wahrheit offenbar und etwas sei, darinnen ein Contrarium sei" (oben, Phil. d. Mittelalters S. 490). An diesen Gedanken Böhmes anknüpfend, unterscheidet Schelling, entsprechend seinem früheren Gegensatze des Realen und Idealen, zwei Prinzipien, welche er gewöhnlich als den Grund und den Verstand bezeichnet. Den Grund schildert er als eine Begierde, einen Hunger, eine Sehnsucht, sich selbst zu gebären. Zu ihm tritt der Verstand, der vorzeitliche Logos, das Licht, der Geist, und beide in ihrer Vereinigung bewirken als freischaffender Wille die Schöpfung der Welt. In dieser ist zunächst der Grund überherrschend und bringt allerlei Gestalten hervor, welche nicht auf die Dauer lebensfähig sind. Die Spuren derselben sollen noch in den fossilen Resten einer untergegangenen Pflanzen- und Tierwelt vorliegen. Höher hinauf schafft der Grund die noch bestehenden Tiergeschlechter, in welchen das Licht des Verstandes sich als Instinkt betätigt. Zur deutlichen Erscheinung aber kommen Grund und Verstand erst in der Menschenwelt. Der Grund zeigt sich im selbstsüchtigen Partikularwillen, der Verstand in dem die Selbstsucht überwindenden Universalwillen. Auf dem Vorherrschen des Partikularwillens beruht das Böse, auf dem des Universalwillens das Gute in der Welt. Aber woher das Gute und das Böse? Hier ist es, wo Schelling in der Hauptschrift dieser Periode, den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809), an seine allgemeinen Spekulationen ein sehr bedeutsames Stück der kantischen Philosophie anheftet, indem er mit Kant dem intelligiblen Charakter Freiheit, dem empirischen Charakter Notwendigkeit beimifst. Als empirischer, sich schon in

der ganzen Korporisation ausdrückender Charakter ist der Mensch unfrei, hier gilt der Determinismus. Aber dieser ganze empirische Charakter ist die freie Wahl unseres vorzeitlichen intelligiblen Charakters, welcher als Ding an sich kausalitätlos und somit frei war. Man pflegt diese Schellingsche, schon von Platon (oben, Phil. d. Griechen S. 303) vorgetragene Lösung des grofsen Problems als Prädeterminismus zu bezeichnen. Sie wäre richtig, wenn wir nur vor unserer Geburt Ding an sich und somit frei, nach unserer Geburt aber nur noch Erscheinung und als solche der Notwendigkeit unterworfen wären. So gewifs aber wir während des ganzen Lebens und bei jeder einzelnen Handlung nicht nur Erscheinung, sondern zugleich Ding an sich sind und bleiben, ebenso gewifs wird bei jeder einzelnen Handlung die empirische Notwendigkeit begleitet von der unverlierbaren metaphysischen Freiheit des Willens; sie tritt hervor in jeder moralischen Handlung, welche das eigene Selbst und mit ihm die ganze auf Kausalität gegründete Naturordnung verleugnet, verneint, durchbricht; und in dieser Möglichkeit, uns bei jeder Handlung von den Fesseln der Naturordnung und unseres mit ihr gesetzten empirischen Charakters loszulösen und auf unser ansichseiendes, göttliches Sein zurückzuziehen, liegt das Wesen der Moralität und mit ihr das Höchste, was der Mensch besitzt. Dafs aber auch die moralischen Handlungen vermöge des allbeherrschenden Kausalitätsschemas Schein und äufsere Einkleidung des notwendigen Hervorgehens aus ihren Ursachen annehmen müssen, ist in unserer Lehre von dem scheinbaren Egoismus des moralischen Handelns schon wiederholt (vergleiche namentlich oben S. 263—269) zur Sprache gekommen.

Auch in dieser Periode kommt Schelling wiederholt zurück auf seine Lieblingsideen von einem erträumten goldenen Zeitalter, einer angeblichen Belehrung der ersten Menschen durch höhere Naturen und einer zunehmenden Besiegung der Finsternis durch das Licht, des dunklen Grundes durch den Verstand, den Logos, welcher als Christus den Universalwillen, das Prinzip der Liebe in der Welt verwirklicht habe und immer mehr verwirklichen werde. Wer sich von der völligen Unhaltbarkeit dieser Idee eines beständigen Fortschreitens

der Menschen zum Guten überzeugen will, braucht nur einen Blick auf die fürchterlichen Kämpfe zu werfen, in welchen gerade gegenwärtig die Völker Europas, die höchsten Träger menschlicher Kultur, sich gegenseitig zerfleischen. — Es gibt einen Fortschritt zum Guten, aber er liegt nur innerhalb der Sphäre des einzelnen individuellen Lebens, nicht aber in der historischen Entwicklung der Menschheit, welche das, was sie von jeher war, auch jetzt noch ist und in aller Zukunft bleiben wird.

8. Die Philosophie der Mythologie und die Philosophie der Offenbarung (1827—1854).

Seit seiner inhaltreichen Schrift über die menschliche Freiheit (1809) hat Schelling nur noch einige, in langen Zwischenräumen aufeinanderfolgende Gelegenheitsschriften veröffentlicht, wie namentlich seine Gegenschrift gegen Jacobi (oben S. 319), in welcher er über dem Pantheismus und Theismus einen höheren, beide vereinigenden Standpunkt zu gewinnen suchte, ferner die Festrede „Über die Gottheiten von Samothrake“ (1815), d. h. die Kabiren, in deren nebelhaften Gestalten er das stufenweise Emporsteigen der Gottheit aus dem dunklen Grunde zum Lichte symbolisiert zu sehen glaubte und dadurch den Spott Goethes über diese „sehnsuchtsvollen Hungerleider nach dem Unerreichlichen“ hervorrief; und endlich die oben (S. 321) erwähnte Vorrede zu einer Übersetzung einer Schrift von Cousin, in welcher er das Programm seiner die negative Philosophie ergänzenden positiven Philosophie mitteilte. So blieb denn das nach Aufschlüssen über Schellings Spekulationen dürstende Publikum auf seine Vorlesungen in München und Berlin sowie auf Nachschriften derselben beschränkt, bis nach dem Tode des Philosophen diese Vorlesungen in vier starken Bänden veröffentlicht wurden, von denen die beiden ersten die 53 Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie, die beiden übrigen die 37 Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung enthielten.

Schelling unterscheidet in dieser seiner positiven Philosophie zunächst den *theogonischen* Prozeſs, welcher die

Entwicklung innerhalb des göttlichen Wesens behandelt, von dem mythologischen Prozeſs, der die Entwicklung des Gottesbewuſstseins unter den Menschen zum Gegenstand hat. Der theogonische Prozeſs ist nicht eine Emanation, bei welcher aus dem Vollkommenen das Unvollkommene hervorgeht, sondern eine Evolution, durch welche das Unvollkommene sich erst zum Vollkommenen entwickelt. Diese Evolution hat drei Stufen, von Schelling Potenzen genannt; auf der ersten ist Gott nur das Seinkönnende, was schon früher als der Grund, die Sehnsucht, der Hunger nach Existenz bezeichnet wurde; auf der zweiten Potenz ist Gott das Seinmüssende, die Natur mit ihrer Notwendigkeit, und erst auf der dritten Potenz erhebt sich Gott über die Natur als freie Persönlichkeit, als das Seinsollende, so genannt, weil es sich frei die Gesetze seines eigenen Wesens gibt.

Parallel mit diesem theogonischen Prozeſs geht die Geschichte der Entwicklung des Gottesbewuſstseins unter den Menschen, welche den Gegenstand der Philosophie der Mythologie bildet. Auch hier wiederholen sich die drei Potenzen. Die erste Potenz besteht in einem von Schelling erträumten ursprünglichen substantiellen Monotheismus, welchen die Menschheit nicht sowohl hatte, als vielmehr erlebte. Auf der zweiten Potenz ging die eine Menschheit in Völker aus einander, deren jedes nur von einem einzigen Moment des alleinigen Gottes beherrscht wird, und diese Momente verfolgt Schelling, indem er, nach Maſsgabe des damaligen Wissens und seiner Kenntnis von demselben, die mythologische Entwicklung des polytheistischen Gottesbewuſstseins bei den verschiedenen Völkern des Orients und des klassischen Altertums behandelt. Ihren Höhepunkt erreicht diese Entwicklung in den griechischen Mysterien, mit welchen die zweite Potenz in die dritte übergeht. Diese wird gebildet durch die Philosophie der Offenbarung. Ihren Mittelpunkt bildet die Person Christi, wie er vor der Menschwerdung mit dem Vater eins war, sodann durch seine Menschwerdung die Menschheit mit Gott versöhnte und in der von ihm gestifteten Kirche als der sie belebende Geist fortlebt. Den drei Hauptaposteln entsprechen die drei Stadien in der Entwicklung der Kirche;

die katholische Kirche ist die petrinische, die protestantische die paulinische Kirche, die johanneische wird von der Zukunft erwartet.

Man hatte von Schelling gehofft, dafs er der grofsen Not der Zeit, der Vergewaltigung der Religion durch die Wissenschaft, abhelfen würde. Aber um dieser Not zu steuern, müssen ganz andere Wege eingeschlagen werden als die metaphysischen Phantasien, welche er seinem gläubigen Publikum zu bieten wufste.

Hätte Schelling tausend oder fünfzehnhundert Jahre vorher gelebt, so würde er als ein Scotus Erigena, als Neuplatoniker oder Gnostiker eine bedeutende Stellung in dem Entwicklungsgang der Philosophie beanspruchen können, aber nachdem ein Kant dagewesen war, ist Schellings Philosophie mit ihren Versuchen, längst überwundene Standpunkte neu aufzufrischen, ein das Suchen und Forschen der Menschheit nach der ewigen philosophischen und religiösen Wahrheit mehr hemmender als fördernder Anachronismus.

4. Hegel.

1. Hegels Leben.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde geboren am 27. August 1770 zu Stuttgart, wo sein Vater, ein Nachkomme der vor Ausbruch des Dreifsigjährigen Krieges aus Steiermark und Kärnten vertriebenen Protestanten, das Amt eines Rentkammersekretärs bekleidete. Der junge Wilhelm Hegel absolvierte 1777—1787 das Stuttgarter Gymnasium und galt für einen Musterschüler, doch wurde schon damals bei den rhetorischen Übungen die *eloquentia corporis* und *vocis firmitas* an ihm vermifst. Von 1788 bis 1793 war er Stipendiat des Tübinger Stifts und absolvierte den zweijährigen philosophischen und den dreijährigen theologischen Kursus, während er mit seinen beiden Freunden, mit dem gleichalterigen Hölderlin für die alten Griechen schwärmte und mit dem um fünf Jahre jüngeren Schelling für den mangelhaften philosophischen Unterricht im persönlichen Verkehr Ersatz suchte. Die folgenden drei Jahre (1793—1796) verbrachte Hegel in Bern

als Hauslehrer zweier Mädchen und eines Knaben in der alten Patrizierfamilie Steiger, deren oligarchische Gesinnungen für ihn ein heilsames Gegengewicht gegen die aus Tübingen mitgebrachten revolutionären Neigungen bildeten, während er andererseits fand, dafs der in diesen Kreisen herrschende Nepotismus die an Fürstenhöfen übliche Protektionswirtschaft womöglich noch überbot. Auf einer Wanderung durch das Berner Oberland und am Vierwaldstätter See war der junge Philosoph, wie seine Tagebücher zeigen, nicht so sehr von dem Gefühl der Erhabenheit beim Anblick der beschneiten Riesengipfel erfüllt, wie er sich vielmehr durch die nahen Berge bedrückt und durch Schluchten und Abgründe beängstigt fühlte. Er vermifste auf den kahlen Höhen die nach den mitgebrachten teleologischen Begriffen erwartete Zweckmäfsigkeit, während wir heute wissen, dafs, wie schon oben S. 280 gesagt wurde, die ganze Natur zweckmäfsig ist, weil sie nur die Erscheinung des Willens zum Leben ist; denn dieser Wille, in den unorganischen ebensosehr wie in den organischen Bildungen, will jederzeit etwas, und dieses Etwas ist eben der Zweck, den er erstrebt. Übrigens verbrachte Hegel die Mufsestunden seiner Berner Zeit mit fleifsigem Studium der Schriften von Kant, Fichte und Schelling sowie in regem Briefwechsel mit dem letzteren, wie er denn auch aus den eben erschienenen philosophischen Abhandlungen seines Landsmanns Schiller reiche Anregungen schöpfte. Durch seinen Freund Hölderlin, welcher zu Frankfurt a. M. im Hause des Kaufmanns Gontard als Erzieher wirkte, sah sich Hegel veranlafst, 1796 Bern zu verlassen und nach Frankfurt überzusiedeln, wo er während der vier Jahre 1797—1800 die Erziehung der Kinder des Kaufmanns Gogel leitete, eine Stellung, welche ihm reichliche Mufse für wissenschaftliche Arbeit bot. In naher Freundschaft mit Hölderlin übte er, als „ruhiger Verstandesmensch“, wie ihn Hölderlin nannte, auf diesen und sein aufgeregtes Wesen einen wohltuenden Einflufs, ohne doch dessen Leidenschaft für die Gattin seines brutalen Brotherrn und die peinliche Szene hindern zu können, infolge deren Hölderlin im September 1798 das Haus Gontard verliefs und vier Jahre ruhelos von Ort zu Ort, von Stellung zu Stellung

umhergetrieben wurde, bis der unglückliche Dichter nach dem Tode seiner Diotima (1802) schliefslich einer fast vierzigjährigen geistigen Umnachtung verfiel. Boten diese Frankfurter Vorkommnisse reichliche Gelegenheit zu psychologischen Erfahrungen, so bildete Hegel andererseits schon in Frankfurt, von Schellings Einflufs allmählich sich befreiend, die Grundzüge seines eigenen künftigen Systems aus, wie es sich in ihm zu den drei Teilen der Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie gestaltete. Im Mittelpunkte seines Denkens stand damals das durch Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft“ (1794) und Schleiermachers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799) angeregte religiöse Problem, zu dessen Lösung Hegel eine Versöhnung der theistischen und pantheistischen Tendenzen in der Philosophie anstrebte, während er gleichzeitig schon damals nicht versäumte, den Verfassungsfragen seines Heimatlandes Württemberg ein reges Interesse zuzuwenden.

Durch das 1799 erfolgte Ableben seines Vaters gelangte Hegel zu einem kleinen, durch eigene Ersparnisse noch etwas vermehrten Vermögen und beschlofs, sich für Philosophie an der Universität Jena zu habilitieren, welcher er sechs Jahre, 1801—1805 als Privatdozent und 1805—1807 als Extraordinarius mit einem kümmerlichen Gehalte angehörte. Er wirkte zunächst im Einvernehmen mit Schelling, und erklärte in seiner Erstlingsschrift: „Über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ (1801) Schellings Lehre für die Vollendung des durch Kant und Fichte begründeten Identitätssystems, während er in seiner Habilitationsschrift *De orbitis planetarum* die Vermutung aussprach und begründete, dafs zwischen Mars und Jupiter kein Planet mehr zu finden sein werde, ohne davon Kenntnis zu haben, dafs schon einige Monate vorher die Ceres entdeckt worden war. Schon in Jena erstreckten sich Hegels Vorlesungen auf Logik und Metaphysik, auf die Rechtslehre und auf die Encyklopädie, nach seiner Beförderung zum Extraordinarius auch auf Mathematik und Geschichte der Philosophie. Wiederholt stellte er in den Ankündigungen seiner Vorlesungen das baldige Erscheinen von Lehrbüchern in Aussicht, ohne dafs es damals

noch zu einer Ausführung dieser Absicht gekommen wäre. Inzwischen hatte die Universität Jena durch die Entlassung Fichtes (1799), die Übersiedlung Schillers nach Weimar (Ende 1799), die Berufung von Schelling, Paulus, Niethammer und Hufeland nach Würzburg (1803) viel von ihrem Glanze eingebüſst, und die groſse Anzahl von Dozenten, namentlich für das Fach der Philosophie, stand in keinem Verhältnis mehr zu der unter der drohenden Kriegsgefahr abnehmenden Anzahl der Studierenden. In dieser aufgeregten Zeit verfaſste Hegel unter groſsen Schwierigkeiten mit dem Bamberger Verleger, welche nur durch das edelmütige Eintreten Niethammers behoben wurden, sein erstes Hauptwerk, die in der Nacht zwischen der Einnahme von Jena am 13. und der Schlacht bei Jena am 14. Oktober 1806 zum endlichen Abschluſs gelangte „Phänomenologie des Geistes", erschienen 1807, in welcher er die Entwicklung des Bewuſstseins von der niedrigsten Stufe der sinnlichen Gewiſsheit bis zur höchsten des absoluten Wissens zu schildern unternahm. Der Fortschritt von Stufe zu Stufe besteht darin, daſs dem eigenen Bewuſstsein sein Zustand jedesmal bewuſst und dadurch gegenständlich wird, wodurch es sich über sich selbst zu einer höheren Stufe erhebt. Die unterste Stufe ist nach Hegel die unmittelbare sinnliche Gewiſsheit, die zweite die Wahrnehmung, welche darin bestehen soll, das Ding von seinen Eigenschaften zu unterscheiden, die dritte der Verstand, welcher an den Dingen ihr Wesen und dessen Erscheinung unterscheidet; auf der vierten Stufe endlich wird das Bewuſstsein zum Selbstbewuſstsein und begreift alles Seiende als Entfaltung der allgemeinen Vernunft, als seiende Vernünftigkeit. Diesen vier theoretischen Stufen entsprechen als praktische Stufen erstens die unbefangene Sittlichkeit, zweitens die Aufklärung, drittens die Moralität und viertens die Religion, welche als offenbare Religion zum absoluten Wissen wird. Die Entwicklung der Menschheit bis hinauf zu diesem absoluten Wissen ist der wesentliche Inhalt der allgemeinen Menschengeschichte. — Die scharfe Kritik, welches dieses Werk an dem Schellingschen Absolutum, an seiner Inhaltsleere, seinem sprunghaften Übergang in die wirkliche Welt

und der schablonenhaften Zerlegung eben dieser in Reales und Ideales übte, traf zwar zunächst nur die Anhänger Schellings, indirekt aber auch diesen selbst und wurde von ihm so übel vermerkt, dafs er seine Korrespondenz mit Hegel abbrach, mit welchem er nur noch zweimal im Leben, 1812 in Nürnberg und 1829 in Karlsbad, zu einem kurzen, zwar nicht unfreundlichen, aber auch nicht sonderlich freundlichen Wiedersehen zusammentraf.

Die Verhältnisse der Jenaer Universität waren seit der Schlacht von Jena so zerfahren, dafs Hegel, der notwendigen Subsistenzmittel entbehrend, sich nach einem neuen Wirkungskreise umsah. Er hoffte auf eine Anstellung in Heidelberg, wo aber Johann Heinrich Vofs erklärte, nichts für ihn tun zu können, in Landshut, wo jedoch keine Stelle offen war, und so war es wieder sein Freund Niethammer, welcher ihm eine Stelle als Redakteur der Bamberger Zeitung verschaffte, eines kleinen Provinzialblattes, welches aus andern Zeitungen die Nachrichten in jener wilden, von Tag zu Tag sensationelle Ereignisse bringenden Zeit zu sammeln hatte und kaum einen Anlafs bot, bei welchem Hegel während seiner anderthalbjährigen Redaktionstätigkeit in den Jahren 1807—1808 seine philosophische Individualität hätte zur Geltung bringen können.

Der tägliche Frondienst, ein kleines Provinzialblatt zu redigieren, diese Galeerenarbeit, wie Hegel sie nannte, erregte und steigerte in ihm das Verlangen nach einer offiziellen Stellung im aktiven Staatsdienst; und wieder einmal war es der alte Treufreund Niethammer, welcher, nachdem er schon 1807 von seiner Stellung als Landesdirektionsrat in Bamberg zu dem einflufsreichen, auf das ganze Königreich Bayern sich erstreckenden Amte eines Zentralschul- und Studienrats in München befördert worden war, dem unter dem Joche seiner Zeitung seufzenden Hegel am 26. Oktober 1808 schreiben konnte: „Ich habe Ihnen zu melden den Auftrag, dafs Sie zum Professor der philosophischen Vorbereitungswissenschaften und zugleich zum Rektor des Gymnasiums zu Nürnberg ernannt worden sind, und dafs man wünscht, Sie möchten Ihre Reise so einrichten, dafs Sie schon im Anfang oder spätestens in der Mitte der folgenden Woche in Nürnberg, wo Ihre An-

wesenheit dringend erforderlich werden wird, eintreffen.“ Das Nürnberger Aegidiengymnasium, welches Hegel von 1808 bis 1816 als Rektor leitete, befand sich in ziemlich ungeordneten Verhältnissen, und Hegel mufste zu Anfang viel Zeit und Mühe darauf verwenden, die bestehenden Übelstände einigermafsen zu heben. Nachdem dies gelungen war, fühlte er sich, bei seiner im Grunde demütigen und anspruchslosen Natur, so befriedigt und von Dankbarkeit gegen Niethammer erfüllt, dafs er sich am Ziele irdischen Glückes angelangt glaubte, zumal seit seiner 1811 im Alter von einundvierzig Jahren erfolgten Vermählung mit der um einundzwanzig Jahre jüngeren Maria von Tucher, der Tochter eines altangesehenen, wenn auch nicht sonderlich begüterten Patrizierhauses, welche ihm zwanzig Jahre bis zu seinem Tode als treue Gattin zur Seite gestanden hat. In seinen Rektoratsreden wurde er nicht müde, den Wert der klassischen Studien zu preisen, aus welchen jede spätere Kulturstufe, wie Antäus durch die Berührung mit der Erde, immer wieder neue Kraft und Erhebung schöpfen müsse. Neben dem Rektorat erteilte er den philosophischen Unterricht, welchem in jeder der drei Klassen vier wöchentliche Lehrstunden eingeräumt waren; für die unterste Stufe hatte er die Rechtslehre und Tugendlehre, für die mittlere die Logik und Phänomenologie des Geistes, für die obere die philosophische Encyklopädie bestimmt, und diese amtlichen Obliegenheiten liefsen ihm noch Zeit genug, die Logik, sein grundlegendes Hauptwerk, auszuarbeiten, von welcher die beiden ersten Bände, die Lehre vom Sein und vom Wesen, 1812, die Lehre vom Begriff 1816 erschien.

Inzwischen hatte sich, in dem Mafse wie nach 1815 die kirchliche Reaktion in Bayern übermächtig geworden und der Einflufs des sich tapfer haltenden Niethammer geschwächt worden war, Hegels Verlangen auf eine Universitätsprofessur immer mehr gesteigert, und schon war er, da die Aussichten, als Nachfolger Fichtes nach Berlin zu kommen, sich nicht erfüllten, bereit und im Begriffe gewesen, eine Professur der klassischen Philologie in Erlangen anzunehmen, als im August 1816 auf Betreiben des ihn verehrenden Theologen Daub der Ruf an ihn erging, die durch die Versetzung von

Fries nach Jena erledigte Professur der Philosophie in Heidelberg zu übernehmen.

Während der vier Semester seines Heidelberger Aufenthalts von 1816 bis 1818 entfaltete Hegel vor seinen zwanzig bis dreifsig Zuhörern eine sehr rege Lehrtätigkeit, welche sich auf Encyklopädie, Geschichte der Philosophie, Logik und Metaphysik und andere Zweige der Philosophie erstreckte und ihm kaum Zeit zu Korrespondenzen übrig liefs. Seiner Gewohnheit gemäfs stellte er auch hier die Veröffentlichung von Lehrbüchern in Aussicht, hielt aber dieses Mal insoweit Wort, als er im Frühjahr 1817 seine Encyklopädie (zweite Auflage 1827, dritte 1830) erscheinen liefs. Neben seinen 11—16 Stunden wöchentlich gehaltenen Vorlesungen stand er im regen freundschaftlichen Verkehr mit Kollegen wie Daub, Vofs und Creuzer, während sich das Verhältnis zu Paulus, dem Antipoden Daubs, weniger freundschaftlich gestaltete, namentlich seitdem Paulus für die von Hegel bekämpfte alte württembergische Ständeverfassung eingetreten war. Mit dem in München lebenden Jacobi, welcher das Absolutum als eine durch unmittelbaren Glauben zu ergreifende Persönlichkeit gefafst hatte, beschäftigte sich Hegel in mehreren Aufsätzen der von ihm redigierten Jahrbücher und erkannte die edle Wärme des Gefühls an, welche in den Schriften dieses Mannes lebte, ohne doch die Differenzen in der Auffassung des Absolutums zu verkennen, welche ihn selbst von Jacobi trennten.

Im Jahre 1817 hatte in Preufsen Friedrich Wilhelm III. die bis dahin dem Ministerium des Innern anvertraute Leitung der geistigen Interessen als ein eigenes Ministerium unter dem schwerfälligen Namen „Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten“ geschaffen und an dessen Spitze den Freiherrn von Altenstein berufen, welcher sich schon bald darauf (Juli 1818) für die Verwaltung der Universitätsinteressen den jungen, energischen, enthusiastischen Johannes Schulze an die Seite gestellt hatte. Beide Männer schätzten Hegel hoch, Schulze wurde sogar 1819—1821 in Berlin sein eifrigster Zuhörer. Die Aufgabe dieser neuen Verwaltungsbehörde war keine leichte. Auf die kriegerischen Zeiten waren innere Unruhen, namentlich auch in den Kreisen

der studierenden Jugend, gefolgt. Ein Jahr nach dem Wartburgfeste, auf welchem mifsliebige Schriften, unter andern auch solche des Dichters Kotzebue, von den Studenten verbrannt worden waren, hatte sich ein schon bestehender Studentenverein als „Allgemeine deutsche Burschenschaft“ konstituiert, und ein ihrem Kreise angehöriger schwärmerischer Jüngling, Karl Ludwig Sand, hatte sich dazu hinreifsen lassen, am 23. März 1819 in Mannheim den Dichter Kotzebue zu ermorden. Eine Folge derartiger Ausschreitungen waren die von dem Ministerkongrefs zu Karlsbad auf Antrag des österreichischen Ministers Metternich gefafsten und vom Bundesrat zu Frankfurt genehmigten Karlsbader Beschlüsse, welche die deutsche Burschenschaft wie auch das Turnen verboten, eine Zensur über Bücher und Zeitungen verfügten und eine strengere Beaufsichtigung der Universitäten einführten. In dieser schwierigen Lage glaubten Altenstein und Schulze in Hegels Philosophie, welche in einer gesetzmäfsigen, stetig fortschreitenden Entwicklung das beste Mittel zur Dämpfung revolutionärer Umtriebe erkannte, ein wirksames Gegengewicht gegen die staatsgefährlichen Tendenzen entdeckt zu haben, und beförderten daher dieselbe in jeder Weise.

Als Hegel im Oktober 1818 dem Rufe folgte, den schon seit Fichtes Tod erledigten Lehrstuhl der Philosophie an der Universität Berlin einzunehmen, konnte man nicht voraussehen, welche Erfolge und Triumphe ihm an dieser letzten Stätte seines akademischen Wirkens noch beschieden sein sollten. Im Gegensatz zu Schelling, welcher dreiundzwanzig Jahre später unter hochgespannten, aber sehr bald stark enttäuschten Erwartungen seinen Einzug in Berlin halten sollte, war das erste Auftreten Hegels in Berlin ein geräuschloses und bescheidenes. Sein nächster Fachkollege, der schon ein Jahr darauf verstorbene Ästhetiker Solger, sagte darüber in einem Briefe an Tieck vom 22. November 1818: „Ich war begierig, was der gute Hegel hier für einen Eindruck machen würde. Es spricht niemand von ihm, denn er ist still und fleifsig.“ In Wahrheit widmete sich Hegel der wichtigen, ihm zugefallenen Aufgabe mit grofsem Eifer. Er pflegte während der sechsundzwanzig Semester seines Berliner Wirkens

neben einander zwei grofse Vorlesungen in zehn Stunden wöchentlich zu halten, in den ersten Jahren nachmittags von 4 bis 6 Uhr, in den späteren, um den Anstrengungen besser gewachsen zu sein, die eine vormittags in der Regel von 12 bis 1, die andere nachmittags von 5 bis 6 Uhr. Über den Eindruck seiner Vorlesungen äufsert sich einer seiner Zuhörer (Rosenkranz, Leben Hegels, S. 379 fg.) wie folgt: „Unmerklich war Hegel in Berlin, ja in Preufsen zu einer grofsen Macht gelangt. Es würde Ton, ihn zu hören. Männer aus allen Ständen besuchten seine Vorlesungen. Studierende aus allen Gegenden Deutschlands, aus allen europäischen Nationen, insbesondere Polen, aber auch Neugriechen und Skandinavier, safsen zu seinen Füfsen und lauschten seinen magischen Worten, die er, in Papieren auf dem Katheder wühlend, hustend, schnupfend, sich wiederholend, nicht ohne Mühsamkeit vorbrachte. Die Tiefe des Inhalts durchdrang die Geister und liefs sie im reinsten Enthusiasmus auflodern.“ Seine Vorlesungen erstreckten sich nicht nur auf Logik und Metaphysik, auf Encyklopädie, Geschichte der Philosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie, sondern verbreiteten sich nach und nach über alle Zweige der philosophischen Wissenschaften. Diese angestrengte Lehrtätigkeit liefs ihm zur Ausarbeitung von Werken wenig Zeit. Nur eine gröfsere Schrift, die „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“ (Berlin 1821), erschien bei Lebzeiten des Philosophen, der gröfste Teil seiner in zwanzig Bänden gesammelten Werke besteht aus seinen nach dem Tode herausgegebenen Vorlesungen. Die Hegelsche Lehre in ihrer Universalität und systematischen Geschlossenheit erwarb ihm bald zahlreiche, von der Regierung begünstigte Anhänger. Wie vormals in Heidelberg Daub, so wufsten auch in Berlin Theologen von positiver Richtung wie Marheineke und andere den Hegelschen Pantheismus mit ihrem Christentum zu vereinigen, während erst einige Jahre nach Hegels Tode von dieser Rechten (wie Straufs sie nach parlamentarischem Brauche nannte) eine Linke sich abzweigte, welche in Männern wie Straufs, Bruno Bauer und L. Feuerbach rücksichtslos die Konsequenzen der Hegelschen Anschauungen zog und dadurch auf

einen Umsturz der christlichen Religion hinarbeitete. Aber auch auf andere Zweige der Wissenschaft übte Hegels Philosophie einen mächtigen Einflufs. Sein berüchtigter Satz, dafs alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig, nicht nur sein solle, sondern tatsächlich sei, regte viele Vertreter, namentlich der historischen Wissenschaften, dazu an, dieser Vernünftigkeit in der Natur und der Geschichte nachzuspüren, wodurch einerseits das Interesse für die verschiedenen Disziplinen eine starke Belebung erfuhr, andererseits aber durch künstliche Konstruktionen die Wahrheit vielfach vergewaltigt wurde. In diesem Sinne wirkten Philosophen wie Michelet, Werder, J. E. Erdmann, Rosenkranz und Gabler, Juristen wie Gans und von Henning, der Kunsthistoriker Hotho, der Literarhistoriker Rötscher und viele andere für die Ausbreitung der Hegelschen Philosophie. Natürlich fehlte es auch nicht an Gegnern der so viele Anhänger gewinnenden Weisheit, nicht nur von seiten der Orthodoxie, sondern auch von seiten anderer philosophischer Richtungen. Einer solchen huldigte auch der junge Berliner Privatdozent Beneke, welcher nicht wie Hegel von der Metaphysik zur Psychologie, sondern umgekehrt, wenn überhaupt, von der Psychologie zur Metaphysik zu gelangen hoffte und 1822 nach zweijähriger Lehrtätigkeit vom Ministerium als des Atheismus und Epikureismus verdächtig seiner Stellung enthoben, dann aber nach fünf Jahren wieder in dieselbe eingesetzt wurde; es ist fraglich, inwieweit Hegel als *spiritus rector* an beiden Ereignissen beteiligt war, wie es denn auch nicht unbestritten geblieben ist, wenn H. von Treitschke in seiner „Deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts“ von Hegel behauptet: „In seinen letzten Jahren schlofs er sich eng an die Regierung an und benutzte unbedenklich die Gunst Altensteins und Johannes Schulzes, um seine wissenschaftlichen Gegner zu beseitigen.“ Die Wahrheit wird sein, dafs Altenstein, wie schon oben bemerkt, die revolutionäre Gefahr zu beschwören hoffte, durch eine richtig geleitete Fortentwicklung, deren Grundlagen er in Hegels System zu finden glaubte, welchem er daher mehr Einflufs einräumte, als einer über den Parteien stehenden Instanz geziemt haben würde.

Von äufseren Ereignissen sei nur bemerkt, dafs Hegel schon nach den ersten Jahren seines Berliner Aufenthalts aus Mangel an Zeit von den Prüfungen der Kandidaten des höheren Schulamtes zurücktrat, dafs er 1829—1830 das Rektorat der Universität bekleidete, ohne sich in solche Schwierigkeiten wie vor ihm Fichte zu verwickeln, und dafs er von der anstrengenden Arbeit des Semesters Erholung in kleinen Ferienreisen suchte, welche ihn nach Rügen und Dresden, später auch nach Brüssel, Wien, wo er sich besonders wohl fühlte, und schliefslich nach Paris führten; hier erfreute er sich eines Wiedersehens mit seinem alten Verehrer Victor Cousin und genofs auf der Rückreise die Gastfreundschaft Goethes in Weimar.

Im Herbst 1831 hatte zum ersten Male die asiatische Cholera ihren verheerenden Zug durch Deutschland angetreten; Hegel hatte mit seiner Familie eine Sommerwohnung am Kreuzberg bezogen, war zu Anfang des Wintersemesters, da die Seuche im Abnehmen begriffen war, in seine Wohnung am Kupfergraben zurückgekehrt und hatte eben am 10. November seine Vorlesungen im besten Wohlsein eröffnet, als er drei Tage darauf plötzlich von der Krankheit ergriffen wurde und ihr schon am folgenden Tage, am 14. November 1831, erlag. In seiner Leichenrede sagte Marheineke: „Wir können dem Tode kein Recht vergönnen über ihn, er hat uns von ihm nur entrissen, was nicht Er selber war. Dies ist vielmehr sein Geist — wie er hindurchblickte durch sein ganzes Wesen, das holde, freundliche, wohlwollende, wie er sich zu erkennen gab in seiner edlen, hohen Gesinnung, wie er sich entfaltete in der Reinheit und Liebenswürdigkeit, in der stillen Gröfse und kindlichen Einfachheit seines ganzen Charakters, mit welchem auch jedes Vorurteil, wurde er näher erkannt, sich leicht versöhnte: sein Geist, wie er in seinen Schriften, in seinen zahlreichen Verehrern und Schülern lebt und unvergänglich leben wird.“

2. Vorbemerkungen zum Hegelschen System.

Ein anderes ist die Wahrheit der philosophischen Systeme und ein anderes ihre Schönheit. Sie sind wahr, wenn und

sofern sie die Wirklichkeit, die metaphysische ebenso wie die physische, getreu in Begriffen abbilden, und sie sind schön, sofern sie einen Zusammenhang universeller, weltumfassender Gedanken in architektonisch sich aufbauender und harmonisch gegliederter Form darbieten. Wie es mit der Wahrheit des Hegelschen Systems steht, wird weiter unten zur Sprache kommen; eine gewisse Schönheit, eine künstlerische Abrundung und Vollendung ist ihm jedenfalls nicht abzusprechen und hat wohl viel dazu beigetragen, ihm während einiger Jahrzehnte so zahlreiche und begeisterte Freunde zu gewinnen, obgleich die Darstellung dieses Gedankenkomplexes durch Hegel mehr abschreckend als anlockend wirken mufste. Denn Hegel hatte, wie Moses, mit dessen Mission er die seinige vergleicht, eine schwere Zunge beim mündlichen Vortrag seiner Gedanken, und bei deren schriftlicher Abfassung eine widerspenstige Feder, und es gibt wenig in der ganzen philosophischen Literatur, soweit dieselbe überhaupt wert ist gelesen zu werden, was den Hegelschen Schriften an Schwerfälligkeit und Dunkelheit gleichkäme. Aber aus diesem Nebel tritt uns ein kunstvoller Bau entgegen, ähnlich einem gotischen Dome, dessen Grundform der Spitzbogen ist, bei welchem zwei Entgegengesetzte in der Spitze des Bogens zusammenfliefsen, um dann als einzelnes Glied eines neuen, umfassenderen Gegensatzes aufzutreten, welches wiederum mit seinen Antagonisten in einer höheren Spitze sich vereinigt. Ähnlich gliedert sich das Hegelsche System im grofsen Ganzen wie auch bis ins Allereinzelnste hinein überall in Thesis, Antithesis und eine sie vereinigende Synthesis. Die Thesis besteht dabei in einem Ansichsein, einem Dasein ohne Rücksichtnahme auf andere Dinge, welches vermöge seiner Einseitigkeit als seinen Gegensatz, seine Negation, die Antithesis fordert, ja selbst zu derselben umschlägt, wodurch jenes Ansichsein zu seinem eigenen Anderssein wird, und drittens in der Synthesis aus diesem Anderssein sich selbst in höherer, umfassenderer Form zurücknimmt und dadurch, wie Hegel sagt, zum Fürsichsein wird. In diesem Dreitakte bewegt sich das ganze System, indem es sich zunächst in seine drei Hauptteile, die Logik, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes gliedert. Die Logik,

für Hegel mit der Metaphysik zusammenfallend, besteht aus einem System von Begriffen, welches, anhebend von dem inhaltsleersten Begriffe des Seins, sich hoch und höher, reich und immer reicher aufbaut bis zur absoluten Idee, dann aber vermöge seiner Einseitigkeit umschlägt in die materielle Welt, von welcher der zweite Hauptteil des Systems, die Wissenschaft der Natur, handelt, worauf dann die Vernunft aus diesem Verlorensein in die Natur sich in der Philosophie des Geistes, dem dritten Hauptteil des Systems, zu sich selbst zurücknimmt, um durch die Stufen des subjektiven und des objektiven Geistes sich als absoluten Geist wiederzufinden und zu den drei herrlichen Gipfeln der Kunst, der Religion und der Philosophie auszubreiten.

Alles in diesem System ist Begriff, ist die Vernunft, wie sie in der Logik von dem abstraktesten Begriffe des Seins sich zu immer reicherer Fülle entfaltet, wie sie in der Naturphilosophie sich zur Welt des Wirklichen verkörpert, daher alles Wirkliche vernünftig ist, und wie sie in der Geistesphilosophie wieder aufwacht und zum vollen Bewufstsein ihrer selbst gelangt. Dieser ganze Prozefs soll nach Hegel nicht ein künstlich gemachter, sondern ein natürlicher und notwendiger sein. Die Begriffe sind unserm Philosophen nicht blofs subjektive Abstraktionen aus der wirklichen und lebendigen Welt, und wie schon Platon, Sophista p. 248 E (Phil. d. Griechen S. 251) ausruft: „Aber beim Zeus! werden wir uns wohl einreden lassen, dafs Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem absolut Seienden nicht zukommen, dafs es nicht lebe und nicht denke, sondern feierlich und hehr, ohne Erkenntniskraft in Unbeweglichkeit verharre?“, so gewinnen auch bei Hegel die Begriffe Leben und Bewegung, jeder Begriff treibt seiner Natur nach zu seiner Negation, seinem Gegenteil hin, aus welchem er sich dann in einem höheren, beide vereinigenden Begriffe wiederfindet. In dieser Selbstbewegung der Begriffe, diesem fortgesetzten Übergange vom Ansichsein zum Anderssein und von diesem zu der höheren Einheit des Fürsichseins, besteht die den Begriffen innewohnende Dialektik, und die von Hegel geübte dialektische Methode will nichts Neues schaffen, sondern nur diesem in

der Natur der Sache liegenden Prozeſs nachgehen und ihn bis ins einzelne verfolgen. Das nachstehende Schema mag zur vorläufigen Übersicht über die Gesamtheit des Systems dienen.

Übersicht über das Hegelsche System.

A. Die Logik.

a) Die Lehre vom Sein.
- α) Die Qualität.
- β) Die Quantität.
- γ) Das Maſs.

b) Die Lehre vom Wesen.
- α) Das Wesen als Grund der Existenz.
- β) Die Erscheinung.
- γ) Die Wirklichkeit.

c) Die Lehre vom Begriff.
- α) Der subjektive Begriff.
- β) Der objektive Begriff.
- γ) Die Idee:
  Das Leben,
  das Erkennen,
  die absolute Idee.

B. Die Wissenschaft der Natur.

a) Mechanik.
b) Physik.
c) Organik.

C. Die Philosophie des Geistes.

a) Der subjektive Geist.
- α) Anthropologie.
- β) Phänomenologie.
- γ) Psychologie.

b) Der objektive Geist.
- α) Recht.
- β) Moralität.
- γ) Sittlichkeit.

c) Der absolute Geist.
- α) Die Kunst.
- β) Die Religion.
- γ) Die Philosophie.

3. A. Die Wissenschaft der Logik.

Nach der ungeheuren Erschütterung, welche das allgemeine philosophische Bewuſstsein der Zeit durch das Auftreten Kants erlitten hatte, war es begreiflich, daſs man zunächst in die Vergangenheit zurückgriff, um sich durch Erneuerung eines der früheren groſsen Systeme erst einmal wieder zu orientieren, und wie in diesem Sinne Herbart auf Leibniz, Schelling in seiner besten Zeit auf Spinoza zurückging, so ist das System Hegels keinem der früheren Systeme so nahe verwandt wie der durch Platon aufgestellten und durch Aristoteles fortgebildeten Ideenlehre. Was Platon als seine Ideen suchte und teilweise fand, das waren die in der Natur wirkenden organischen und unorganischen Kräfte. Weil nun jeder dieser Ideen als ihr subjektives Korrelat der ihr entsprechende Begriff gegenüberstand, so glaubte Platon einen durchgängigen Parallelismus zwischen Ideen und Begriffen zu

entdecken, und so wurden ihm die subjektiven Begriffe zum Leitfaden, um die objektiven Ideen zu finden; er nahm daher nicht nur eine Idee des Pferdes, sondern auch eine solche des Tieres, der Schnelligkeit, des Gröfseren und Kleineren, des Guten, Wahren und Schönen usw. an, so dafs schon für ihn Ideen und Begriffe schliefslich in eins zusammengingen und verschmolzen. Noch mehr war dies bei Aristoteles der Fall, für welchen der Begriff, das εἶδος, das τί ἦν εἶναι nicht nur die Bedeutung hat, das Wesen des Dinges a u s z u d r ü c k e n, sondern auch die viel weitergehende, dieses Wesen des Dinges s e l b s t z u s e i n; ausdrücklich sagt er τὸ αὐτὸ γάρ ἐστι τὸ, τί ἐστι (der Begriff) καὶ διὰ τί ἐστιν (die Idee). Dies war eine Verirrung, denn so unentbehrlich die Annahme von Ideen für die verschiedenen Species der organischen und unorganischen Natur ist, so überflüssig ist es, aufser Ideen für die Species auch noch solche für die *genera*, Eigenschaften und Relationen anzunehmen, da alles, was durch sie gewirkt werden soll, schon durch Annahme von Ideen der Species geleistet wird, so dafs auch in diesem Sinne der Satz gilt: *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*, wie denn auch Aristoteles dem Platon zum Vorwurf macht, dafs er, um den Sokrates zu erklären, nicht nur eine Idee des ἄνθρωπος, sondern auch eine solche des δίπουν, des ξῶον usw. annehme (vgl. z. B. Metaph. I, 9. 991, b 1), ein Vorwurf, von welchem im Grunde auch die Ideenlehre des Aristoteles selbst getroffen wird.

Diese platonisch-aristotelische Auffassung der Begriffe als der genetischen Kräfte der Wirklichkeit, als der *universalia ante res*, wie das Mittelalter sagte, kann in einem naturwissenschaftlich gebildeten Zeitalter nicht mehr ertragen werden, und die Apotheose der Begriffswelt, wie sie Hegel unternahm, war nur ein letzter Versuch, in einem durchaus nominalistisch orientierten Zeitalter den aristotelisch-mittelalterlichen Realismus wieder zu Ehren zu bringen.

Für Hegel sind die Begriffe die genetischen Mächte, in deren diamantenem Netze das ganze Universum hängt, und das System der Begriffe, die Logik, ist für ihn identisch mit der Metaphysik, ist gleichsam Gott, wie er vor der Schöpfung der Welt war. Beginnend, nicht wie Parmenides mit dem

Seienden (τὸ ὄν), sondern in der Abstraktion noch einen Schritt weitergehend, mit dem Begriffe des Seins (τὸ εἶναι), als des tiefsten Grundbasses in der Harmonie der Natur, läfst Hegel von diesem aus die ganze Welt der Begriffe sich entfalten, wobei wir vielen alten Bekannten, den Kategorien aus dem platonischen Sophista, den aristotelisch-stoischen Kategorien, den davon, wie oben bei Kant gezeigt wurde, streng zu unterscheidenden kantischen Kategorien, den Denkgesetzen usw. wieder begegnen, welche in überraschenden Umdeutungen und unter kühnen Übergängen hier zu einem auf den ersten Blick imposanten, aber bei näherer Prüfung völlig unhaltbaren Ganzen vereinigt erscheinen.

Der erste Teil der Logik behandelt die Lehre vom Sein, diesem abstraktesten aller Begriffe, welcher allem Seienden gemeinsam ist, alles Seiende wie ein Grundton durchklingt. Dieses Sein ist seinem Wesen nach Qualität, denn „dem Sein überhaupt tritt das bestimmte Sein als solches gegenüber, damit aber macht seine Unbestimmtheit selbst seine Qualität aus“ (Logik I, S. 77), es ist „an sich selbst bestimmt, aber seine Bestimmtheit ist Beschaffenheit, die als solche selbst Bestimmung ist“ (Logik I, S. 129). Hier wird also das Sein als Qualität aufgefafst, obgleich Kant weitläufig auseinandersetzt, dafs das Sein nicht, wie Anselm und Descartes meinten, eine Qualität der Dinge, sondern die Setzung des Dinges mit allen seinen Qualitäten ist, und auch schon Aristoteles lehrte: τὸ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί. Mit kühnem Griff erklärt Hegel dieses Sein in seiner völligen Inhaltsleere für identisch mit dem Nichts; in Wahrheit ist das Sein das im Fortgange der Abstraktion und Fallenlassen aller Unterschiede übrig bleibende allgemeinste und letzte Merkmal, und das Nichts ist die Abstraktion auch noch von diesem letzten Merkmal. Für Hegel hingegen ist das Sein bei seiner völligen Inhaltsleere dasselbe wie das Nichts; beide schlagen vermöge der allen Begriffen eigenen dialektischen Bewegung fortwährend in einander um; der Prozefs dieses Umschlagens soll das Werden sein, welches, sofern die Bewegung vom Nichts zum Sein übergeht, ein Entstehen, beim Übergang vom Sein zum Nichts ein Vergehen genannt wird, und der Niederschlag dieses

Prozesses zu ruhiger Einfachheit ist das Dasein, die kantische Kategorie der Realität, und dieses Dasein, da es nichts anderes aufser sich kennt, ist ein Fürsichsein. Gerade dadurch aber, dafs dieses Fürsichsein kein anderes kennt, setzt es dieses andere als solches voraus. Es wird zu einem Eins im Gegensatz zu der von ihm ausgeschlossenen Vielheit, und mittels dieses *salto mortale* gewinnt Hegel den Übergang von der Kategorie der Qualität zu der der Quantität, welcher die beiden Momente der Diskretion, des Auseinanderliegens der Teile, und der Kontinuität, des Zusammenhanges eben dieser Teile, wesentlich sind; als extensive Gröfse wird die Quantität zum Quantum, als intensive wird sie zum Grad. So werden hier Begriffe, welche nur für die empirische Realität Gültigkeit haben und schon Raum und Zeit voraussetzen, von Hegel in geistreich spielender Weise *a priori* konstruiert und aus einander abgeleitet. Die höhere Einheit, welche die Gegensätze der Qualität und Quantität in sich beschliefst, ist das Mafs, welches als qualitatives Quantum definiert wird. Alle bisherigen Bestimmungen (Qualität, Quantität, Mafs) betreffen nur das unmittelbare Sein, welches zu seiner Negation, zu dem mit sich selbst vermittelten Sein hintreibt. Dieses, mit sich selbst vermittelte und daher durchweg eine Duplizität der Bestimmungen an sich tragende Sein ist das Wesen, welches Hegel mit allerlei Bildern als ein sich selbst dirimierendes, in sich reflektiertes oder gebrochenes Sein schildert.

Die Lehre vom Wesen bewegt sich im Gegensatz zur Lehre vom Sein durchweg in dieser Duplizität der Bestimmungen, von denen die eine von der andern verschieden und doch auch nicht ohne diese sein kann. Solche korrelative Begriffe sind: Inneres und Äufseres, Wesen und Erscheinung, Substanz und Accidentien, Ding und Eigenschaften, Inhalt und Form, Kraft und Äufserung. Indem Hegel diese allbekannten und allgemein anerkannten Gegensätze in mannigfaltiges Spiel zu einander setzt, kommt er auch hier wieder auf eine Trias der Grundbestimmungen, sofern er a) das Wesen als Grund der Existenz, b) die Erscheinung als den mit dem Wesen erfüllten Schein, und c) die Wirklichkeit als die höhere Einheit von Wesen und Erscheinung beschreibt und dabei die Begriffe von Identität,

Unterschied und Grund in der Lehre vom Wesen als Grund der Existenz und die kantischen Kategorien der Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in der Lehre von der Wirklichkeit seinem allgemeinen Schema einordnet. Im Grunde ist es der von jeher bestehende und die Philosophie beschäftigende Gegensatz von ἄπειρον und πέρας, Inhalt und Form, Innerem und Äuſserem der Dinge, welcher die Wurzel aller der in diesem Abschnitt vorkommenden Konstruktionen bildet und den Übergang vermittelt zwischen dem äuſseren Sein und dem inneren Wesen zu dem beide in einer höheren Einheit zusammenfassenden Begriff, welcher die das Wesen einer Sache ausmachenden Merkmale zu einer Totalität, einer Einheit des Seins zusammenbindet.

Die Lehre vom Begriff behandelt als subjektiven Begriff den Begriff, das Urteil und den Schluſs, als objektiven Begriff den Mechanismus, den Chemismus und die Teleologie, als absoluten Begriff das Leben, das Erkennen und die absolute Idee. Hierbei ist die Rede vom Begriff als der Einheit seiner Merkmale, vom Urteil als dem Auseinandertreten des Begriffes und eines seiner Merkmale und der Versöhnung dieses Gegensatzes durch einen Mittelbegriff im Schlusse, wie dieses an der Hand der kantischen Kategorien der Allheit, Vielheit und Einheit näher entwickelt wird. Es sind also in dieser Lehre vom subjektiven Begriff im Grunde nur einfache, durchsichtige Verhältnisse, welche hier in höchst schwieriger, abstrakter Form dargestellt werden. Wie der subjektive Begriff das Verhältnis des Begriffes zu seinen Merkmalen, so behandelt der objektive Begriff das Verhältnis des Begriffes zu den ihm unterstellten Einzeldingen, welche im Mechanismus noch getrennt und nur durch den gemeinsamen Begriff zusammengehalten einander gegenüberstehen, während sie im Chemismus sich zu einer Einheit verbinden und in der Teleologie die Herrschaft des Begriffes als Zweckes über eine Vielheit, welcher er immanent ist, bedeuten. Der subjektive und der objektive Begriff verbinden sich zu einer höheren Einheit im absoluten Begriffe oder der Idee. Die Idee ist für Hegel der Begriff, sofern er im einzelnen sich verwirklicht und doch dabei in seiner Selbständigkeit sich behauptet. Diese Verwirklichung

des Begriffes im einzelnen offenbart sich im Leben und im Organismus. Indem der Begriff dem Wirklichen, welches seine eigene Schöpfung ist, selbständig gegenübertritt, entsteht das Erkennen; in der Idee des Wahren findet der Begriff sich im Objekt wieder, in der Idee des Guten bildet sich der Begriff in das Objekt hinein und erhebt das Reale zur Begriffsgemäſsheit. Die Einheit des Lebens und des Erkennens ist die absolute Idee, welche sich in dem Wirklichen weiſs und doch von diesem Wirklichen als selbständig ihm Gegenüberstehendes unterscheidet.

4. B. Die Wissenschaft der Natur.

Die Natur, sagt Hegel, ist „die Idee in der Form des Andersseins“ (Encyklopädie § 247), und so wie im einzelnen jeder Begriff zu seiner Negation, seiner Antithese hinüberführte, wie die Qualität umschlug in die Quantität, das Sein in das Wesen, der subjektive in den objektiven Begriff, so schlägt nun im groſsen die Gesamtheit der in der Logik zusammengefaſsten Begriffe um in ihre Negation, ihr Anderssein, und dieses Anderssein der Idee ist die Natur. Sie ist also ihrem Wesen nach durch und durch nur Begriff, auſser sich gekommener, körperhaft gewordener Begriff, und die Hegelsche Philosophie fordert dazu auf, den Spuren des Begriffes in der Natur überall nachzugehen, wiewohl man dabei vielfach auf einen irrationalen, im Begriff nicht löslichen Rest stoſsen wird, denn die Natur ist ein bacchantischer Gott, der sich nicht zügelt, noch faſst; einerseits ist sie nicht bloſs das Reich der durch die Idee geforderten Notwendigkeit, sondern auch einer durch den Widerstand anderer Ideen bedingten Zufälligkeit; andererseits ist sie zwar im ganzen eine Reihe von Stufen, welche zum Geiste als dem eigentlichen Ziele der Entwicklung emporführen, aber diese Stufen werden vielfach von Zwischengliedern durchsetzt, welche einer Einordnung in die rationale Entwicklung widerstreben. Als Ganzes ist sie nur das Zwischenglied, durch welches die auſser sich gekommene und gleichsam in Gefangenschaft geratene Idee sich wieder zu ihrer Befreiung im menschlichen Geiste emporarbeitet. Dennoch soll der Fortgang von der Idee zur Natur

und von dieser zum Geiste kein zeitlicher, sondern ein zeitloser sein, so dafs Idee, Natur und Geist von jeher neben einander dagewesen sein müfsten. Aber dem widerspricht der Begriff der von Hegel angenommenen Entwicklung, und es ist nicht einzusehen, warum der Geist einer Natur bedurfte, um zu sich selbst zurückzukommen, wenn er von jeher schon als Geist bestanden hätte.

Die Entwicklung der Natur verläuft in drei Hauptstufen, welche Hegel als die Mechanik, die Physik und die Organik bezeichnet.

Die Mechanik ist das ideelle System der Materie, sofern sie die Bestimmtheit der Form noch nicht in sich, sondern nur aufser sich hat; das Wesen der Materie wird mit Kant in der Repulsion und Attraktion gefunden, deren Produkt die Schwere sein soll; in ihr findet Hegel die erste Regung der Subjektivität, die Sehnsucht der Idee, zu sich selbst zurückzukommen; als Gravitation stellt sie ein System realer Vernünftigkeit dar in unserm Sonnensystem, neben welchem Hegel alle andern Fixsterne für einen blofsen „Lichtausschlag", für „abstrakte Lichtpunkte" zu erklären wagt; die kleine Erde ist für ihn der einzige von vernünftigen Wesen bewohnte Weltkörper, auf welcher die Geschichte des Weltgeistes in seinem Zurückkehren zu sich selbst, zur absoluten Vernunft sich abspielen soll.

Im Gegensatz zur Mechanik behandelt die Physik die qualifizierte Materie, d. h. die Stoffe, aus denen die Materie besteht, sofern denselben ihre Formbestimmtheit immanent ist. Die Physik zerfällt in drei Teile; in dem ersten, der „Physik der allgemeinen Individualität", werden das Licht, die Elemente in der alten Vierzahl und die Meteorologie, in dem zweiten, der Physik der besonderen Individualität, die spezifische Schwere, Kohäsion, Schall und Wärme, in dem dritten, der Physik der totalen Individualität, Magnetismus, Kristallisation, Licht und Farben, Geruch und Geschmack, die Elektrizität und der chemische Prozefs besprochen.

Hatte sich die Idee in der Physik schon zur Individualität fortentwickelt, so gelangt sie in der Organik über diese hinaus zur Subjektivität, und zwar ist diese Subjektivität,

entsprechend den drei kantischen Kategorien, eine allgemeine im geologischen, eine besondere im vegetabilischen und eine einzelne im animalischen Organismus. Man sieht deutlich, wie hier den Kategorien zuliebe der so wertvolle Unterschied zwischen dem Leblosen, Unorganischen und dem Lebenden, Organischen verwischt wird. In der Physik zeigten die Körper eine Flüchtigkeit der Existenz, sofern im chemischen Prozefs alle Eigenschaften aufgehoben und durch andere ersetzt werden. Dieser Flüchtigkeit widersetzt sich der Organismus, indem er sich im Kampfe oder, wie Hegel sagt, im Widerspruche gegen widerstrebende Elemente behauptet. Bei den Organismen im engeren Sinne, nämlich den vegetabilischen und animalischen, werden die drei Prozesse der Gestaltung, Assimilation und Gattung unterschieden und im einzelnen besprochen. Im Tiere befreit sich die Idee von dem Angewurzeltsein im Boden, aber erst im menschlichen Geiste gelangt sie zum Bewufstsein ihrer selbst und damit zu ihrer vollen Befreiung aus der Verlorenheit in ihr Anderssein, welche das Wesen der Natur ausmachte.

5. C. Die Philosophie des Geistes.

Die Philosophie des Geistes bildet den letzten und wertvollsten Teil des Hegelschen Systems, sie ist auch derjenige Teil, in welchem, namentlich in der Rechtslehre und Religionsphilosophie, wie Hegels Entwicklungsgang beweist, die tiefsten Motive seines Philosophierens liegen. In wohlgegliederter Ordnung wird hier gezeigt, wie der Geist aus seiner Entäufserung in der Natur zur Freiheit, aus seinem Anderssein zum Fürsichsein gelangt, indem er erstlich als subjektiver Geist, als Gegenstand der Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie sich zur Freiheit durcharbeitet, sodann zweitens als objektiver Geist diese Freiheit in der umgebenden Natur als das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit realisiert und endlich als absoluter Geist sich in seiner vollen Wahrheit erfafst und in stufenweiser Steigerung auf dem Gebiete der Kunst, der Religion und der Philosophie betätigt.

Den ersten Schritt im Erwachen aus dem Naturschlafe schildert die Anthropologie, sie behandelt den Menschen

nach seinem Naturwesen, als Naturgeist oder, wie Hegel sich ausdrückt, als Seele, welche auch ihm, wie dem Aristoteles, nur die Entelechie des Körpers ist und daher ohne diesen nicht bestehen kann. In dieser Verhüllung als Naturwesen ist der menschliche Geist den Einflüssen des planetarischen Lebens, der Klimate, der Rasse, Nationalität und des individuellen Charakters und Temperaments, der Lebensalter und des Geschlechtsunterschiedes unterworfen. Die erste Regung des Geistes zeigt sich in der Empfindung; diese wird durch Beziehung auf das eigene Subjekt zum Gefühl, zum Selbstgefühl und schliefslich zum Bewufstsein, in welchem die Seele anfängt, sich selbst objektiv zu werden.

Die Steigerung dieses Bewufstseins zum Selbstbewufstsein und zur allgemeinen Vernunft wird in der Phänomenologie behandelt, jener ersten Arbeit Hegels (1807), welche hier als integrierender Teil dem System eingeflochten wird und, ebenso wie dort, die Erhebung des Bewufstseins durch die Stufen der sinnlichen Gewifsheit, der Wahrnehmung und des Verstandes bis zum Selbstbewufstsein und zur allgemeinen Vernünftigkeit schildert. Dieser entspricht nach der praktischen Seite hin das Gemeinbewufstsein, welches den andern Vernunftwesen nicht mehr feindlich gegenübersteht, sondern ihre Gleichberechtigung anerkennt.

Der Geist als dieses Selbstbewufstsein ist Gegenstand der Psychologie, auch Pneumatologie genannt, da sie es nicht mehr mit der Naturseele, sondern mit dem aus ihr freigewordenen Geiste zu tun hat. Dieser entwickelt sich nach der theoretischen Seite als Anschauung, Vorstellung und Denken, nach der praktischen als Trieb, Begehren und freier Wille; alle drei sind nur praktisch gewordene Intelligenz; die Tiere, da sie diese nicht haben, entbehren auch des Willens. Nur sofern der Geist sich selbst, seinen eigenen Inhalt in der Welt wiederfindet, kann er als ewig und unendlich bezeichnet werden. Indem der Geist die Herrschaft über den Inhalt seiner Vorstellungen gewinnt, fühlt er in sich auch die Kraft, diese Vorstellungen zu bestimmen, der subjektive Geist wird zum objektiven, welcher als solcher die Stufen des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit durchläuft.

Die Rechtslehre behandelt den Begriff der Person, des Eigentums, des Vertrages und der Strafe. Der freie Wille als allgemein anerkannt ist das Recht. Das Individuum als rechtsfähig ist die Person. Als Rechtsgebot stellt Hegel auf: „Sei eine Person und respektiere die andern als Personen.“ Die Sphäre, innerhalb derer die Person ihren Willen betätigen darf, ist das Eigentum, der Vertrag ist die Übertragung der Rechte der eigenen Person auf eine andere. Die Entzweiung des subjektiven Willens mit dem allgemeinen ist das Unrecht, die Strafe dient nicht zur Abschreckung, sondern zur Sühne des Unrechts, sie ist das durch Bestrafung des Verbrechers sich wiederherstellende Recht.

Der von Kant so scharf bestimmte Unterschied zwischen der Legalität, bei welcher die Handlung mit dem Gesetz übereinstimmt, und der Moralität, bei welcher diese Übereinstimmung nicht auf Furcht und Hoffnung, sondern auf freier Entschliefsung des Handelnden beruht, liegt auch den Hegelschen Ausführungen zugrunde, wenn er von der blofsen Gerechtigkeit als eine höhere Stufe die Moralität unterscheidet. Sie ist nach ihm die Negation der Äufserlichkeit des blofsen Rechtszustandes, indem sie an dessen Stelle die freie sittliche Entscheidung des Handelnden, an Stelle des Gesetzes das eigene Gewissen setzt und als mafsgebend für den Wert der Handlung nicht mehr die äufsere Tat, sondern die innere Gesinnung betrachtet, aus welcher sie entspringt. Das Gute besteht in der Übereinstimmung des individuellen Wollens mit dem allgemeinen Vernunftgesetze, das Böse in der Auflehnung des Willens gegen die allgemeine Vernünftigkeit, es ist, nach Hegel, das gewollte Unvernünftige.

Auf der Stufe der Moralität steht der Wille der Möglichkeit des Guten und des Bösen frei gegenüber. Eine höhere Stufe wird erreicht, wenn das moralische Sollen sich zu einem sittlichen Sein gestaltet. Diese Stufe nennt Hegel die Sittlichkeit und versteht darunter die konkrete Identität des Willens mit dem Guten. Als Institutionen, in welchen diese Sittlichkeit sich *in concreto* verwirklicht, bezeichnet Hegel die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und den Staat. Bei der Gründung einer Familie durch die Ehe soll das erste und

wichtigste Moment der Entschlufs des Individuums sein, aus seiner Isolierung herauszutreten und sich als einzelnes Glied innerhalb des Daseins der Gattung zu fühlen. In diesem Sinne betrachtet Hegel den Entschlufs zur Ehe als eine Pflicht. Das zweite Moment ist das Rechtsverhältnis zweier Individuen verschiedenen Geschlechts zu einander; das dritte die auf Liebe, Freundschaft und Vertrauen gegründete geistige Gemeinschaft. Durch die Nachkommenschaft breiten sich die Familien aus und werden dadurch zur bürgerlichen Gesellschaft. Auch in ihr sind die Individuen noch Selbstzweck, und ihre Beziehungen zu einander werden durch Recht, Polizei und das Ehrgefühl im Korporationswesen, welchem Hegel sein besonderes Interesse zuwendet, geregelt. Streng zu unterscheiden von dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft ist der des Staates, welchen Hegel in antiker Weise als Selbstzweck bezeichnet, wobei die Individuen zu einem bloſsen Mittel zur Erreichung dieses Zweckes herabgesetzt werden. Der Staat ist ihm die verkörperte, konkret gewordene Vernünftigkeit, die Verwirklichung der sittlichen Idee in einem Gesamtorganismus. Bei dieser Ansicht von der Omnipotenz des Staates, welcher das Individuum sich zu fügen, sich in dieselbe hineinzuleben hat, ist Hegel den liberalen Aspirationen seiner Zeit nicht günstig; der Staat wird ihm zu einer Person, welche ihre Spitze in dem Monarchen hat; er ist ihm das Tüpfelchen auf dem i des Staatsorganismus. Doch ist für ihn die vollkommenste Staatsform nicht der Absolutismus, sondern die konstitutionelle Monarchie, welche jedoch nicht zur Schranke und Fessel des einheitlichen Staatswillens werden darf, sondern hauptsächlich den Zweck hat, im Volke durch die von ihm gewählten und an der Regierung teilnehmenden Vertreter das Bewuſstsein zu erhalten, daſs es gut regiert werde. In diesem Sinne verlangt er allgemeine Zugänglichkeit der Gesetze, Öffentlichkeit des Gerichtsverfahrens und Geschworenengerichte. Der Kampf der Staaten gegen einander, ihr Emporkommen und ihr Untergang bilden das Thema der allgemeinen Weltgeschichte, welche in ihren vier Hauptteilen, der orientalischen, griechischen, römischen und germanischen Welt, das Schauspiel bietet, wie in jeder Periode ein einzelnes Volk, hinter welchem die andern

zurücktreten, der eigentliche Träger des Weltgeistes ist. „Die konkreten Ideen, die Völkergeister, haben ihre Wahrheit und Bestimmung in der konkreten Idee, wie sie die absolute Allgemeinheit ist, — dem Weltgeist, um dessen Thron sie als die Vollbringer seiner Verwirklichung und als Zeugen und Zierate seiner Herrlichkeit stehen.“ (Rechtsphilosophie S. 435.)

Bei dem extremen Intellektualismus, welcher den Charakter der Hegelschen Philosophie ausmacht, ist es begreiflich, dafs Hegel aufser der Befreiung des Geistes von der Versenkung in die Natur, von welcher Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie handelten, sowie aufser der Betätigung dieses befreiten Geistes in Recht, Moralität und Sittlichkeit noch eine dritte und höchste Stufe der Entwicklung annimmt, welche er als den absoluten Geist bezeichnet und welche sich in den Phänomenen der Kunst, der Religion und der Philosophie betätigt. Es ist dasselbe Absolutum, welches die Kunst in der Form der sinnlichen Anschauung, die Religion in der Form der Vorstellung, d. h. der Überlieferung und des Glaubens, und die Philosophie in der Form des abstrakten Begriffes darstellt.

Das Schöne mit seinen Unterarten des Erhabenen und des Komischen ist der Gegenstand der Kunst, welche in allen ihren Formen, Architektur, Skulptur, Malerei, Musik und Poesie, bestrebt ist, die Idee, also für Hegel den Begriff, durch ein sinnliches Medium, Stein, Farbe, Ton und Wort, zur unmittelbaren Anschauung zu bringen; die Art, wie dabei die Kunst verfährt, um die Idee als die Form in den Stoff als ein ihr fremdes Medium hineinzubilden, bedingt den Unterschied der drei Hauptarten der Kunst; der symbolischen, bei welcher, wie namentlich in der Architektur, der Stoff über die Form überwiegt, der klassischen als einer vollständigen Ineinsbildung und Durchdringung von Stoff und Form, wie sie am schönsten in der Skulptur der Griechen sich darstellt, und der romantischen Kunst, bei welcher der Stoff nur unvollständig die Fülle der über ihn hinausreichenden Idee wiederzugeben vermag, und zu welcher Hegel die im Mittelalter vorherrschende Malerei, die in ihrer Innerlichkeit das reich entwickelte Gefühlsleben der Neuzeit zur inneren Anschauung bringende

Musik und endlich die Poesie rechnet, welcher nach Hegel die oberste Stelle gebührt und welche als Epos, Lyrik und Drama alle andern Künste in sich zusammenfaſst.

Wie die Kunst die Idee in sinnlicher Anschauung und die Philosophie die Idee in der Form des Begriffes, so hat die zwischen beiden die Mitte haltende *Religion* zum Gegenstande die Idee in der Form der Vorstellung, einer Art Mittelding zwischen Anschauung und Begriff, welches in seiner weiten und unbestimmten Sphäre den auf historische Tradition gegründeten Glauben, das Gefühl der Andacht und die Neigung zum Kultus befaſst. Doch ist für Hegel die Religion nicht wie für Schleiermacher ein Gefühl, sondern ihrem Wesen nach ein Denken, in welchem der Geist sich der Form des Gefühls und der Vorstellung bedient, um sich zum Absolutum zu erheben. Diesem Zwecke dienen schon die rohen Naturreligionen, welche Gott als Naturkraft oder, wie Hegel sagt, als Substanz verehren. Gott als Subjekt ist der Gegenstand der höher entwickelten Religionen, unter denen das Judentum als die Religion der Erhabenheit, die griechische Religion mit ihrem Kreise plastischer Göttergestalten als die Religion der Schönheit und die Religion der Römer als die den praktischen Staatszwecken dienende Religion des Verstandes bezeichnet wird. Ihnen allen gegenüber erklärt Hegel das Christentum für die offenbare Religion, weil in ihm die Gottentfremdung durch das Erlöserwerk Christi aufgehoben und die Einheit des Menschen mit Gott wiedergewonnen wird. So wird unserm Philosophen das altkirchliche Dogma der Trinität zum Symbol der Idee in ihrem Ansichsein, ihrer Selbstentäuſserung in der Natur und ihrer Rückkehr aus dieser Entäuſserung zum Fürsichsein im Geiste.

Wenn die Religion in dieser ihrer höchsten Form zwar die philosophische Wahrheit enthält, aber diese Wahrheit immer noch erst in der Verhüllung in historischen Dogmen und Vorstellungen darbietet, so wird sie nach Abstreifung dieser Hülle zur *Philosophie*, in welcher die ewige, sich selbst als den Inbegriff aller Wahrheit wissende Vernunft in einem System von Begriffen den ihrem Inhalte allein vollständig adäquaten Ausdruck gefunden hat. „Die Philosophie

ist insofern Theologie, sie stellt dar: die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, daſs die Natur, das Anderssein an sich göttlich ist, und daſs der endliche Geist teils an ihm selbst dies ist, sich zur Versöhnung zu erheben, teils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt" (Religionsphilosophie II, S. 288). — Wenn Hegel glaubte, in seinem System die endgültige Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Philosophie gefunden zu haben, so war dies ein im weiteren Verlaufe sehr bald sich herausstellender und anerkannter Irrtum. Hegels ganze Lehre mit seiner Vernunft als einem System von Begriffen, ihrem Anderssein in der Natur und ihrem Zurückkehren zu sich im menschlichen Geiste kennt kein Jenseits, kennt nur diese Welt und keine andere. Dem religiösen Bewuſstsein aber ist es wesentlich, zu sagen: diese Welt ist das Nichts, das μὴ ὄν, ist eine *Mâyâ*, ist eine Welt der Schatten, wie Platon, ist nur Erscheinung, nicht Ding an sich, wie Kant lehrt, und hinter ihr erst liegt das Etwas, das wahre Wesen der Dinge, unerreichbar für unsern Intellekt, erreichbar nur auf dem Wege des moralischen, das eigene Selbst und mit ihm diese ganze Welt und ihre Ordnung verleugnenden Handelns.

5. Herbart.

Während der Idealismus eines Fichte, Schelling und Hegel es unternahm, *a priori* die Welt mit allem ihrem Inhalt zu deduzieren, entwickelte Herbart, in scharfem Gegensatze gegen sie, aber ebensosehr wie sie und nur in umgekehrter Weise an den Resultaten der kantischen Forschung vorbeigehend, indem er den gesamten Erfahrungskomplex als *a posteriori* gegeben annimmt, eine eigentümliche, am nächsten an Leibniz und Wolff sich anschlieſsende Art des Realismus, indem er nicht wie seine idealistischen Gegner in überfliegenden und oft vagen Spekulationen sich ergeht, sondern überall bemüht ist, das tatsächlich Gegebene zu analysieren und die Resultate dieser Analysis mit schlichten, klaren Worten darzustellen, — und so würde dieser scharfsinnige und in der Mathematik wie in den Naturwissenschaften wohlbewanderte

Mann in diesen Fächern Vortreffliches, vielleicht Eminentes haben leisten können, hätte ihn nicht eine früh erwachte und am Studium Kants genährte Neigung zur philosophischen Reflexion und der rasch erblühte Ruhm Fichtes 1794 nach Jena geführt, wo ihn der Reiz des Widerspruchs gegen das Treiben Fichtes einer Lebensaufgabe zutrieb, für welche die gerade hierzu erforderlichen Gaben ihm von der Natur versagt geblieben waren. Denn auch der schärfste Verstand reicht in der Philosophie nicht aus, wenn es an dem richtigen Blick für die dieser Wissenschaft eigentümlichen Aufgaben fehlt, und ohne eine gewisse intuitive Einsicht ist es, wie im praktischen Leben so auch in der Wissenschaft, nicht möglich, an den grofsen Problemen, welche die Philosophie und die mit ihr untrennbar verknüpfte Religion dem Menschengeiste aufgibt, mit Erfolg zu arbeiten.

Johann Friedrich Herbart wurde zu Oldenburg als einziger Sohn eines angesehenen (1809 gestorbenen) Justizrats am 4. Mai 1776 geboren. Seine erste Erziehung erhielt er unter der Leitung seiner bedeutenden Mutter, die weitere auf dem Oldenburger Gymnasium und bezog sodann die Universität Jena, um hier 1794—1797 das akademische Triennium zu absolvieren. Schon als achtzehnjähriger Jüngling beschäftigte er sich mit dem Fichteschen Ich und leitete mit dem für ihn so charakteristischen, sich selbst überbietenden Scharfsinn aus dem Selbstbewufstsein dieses Ich damals dessen Unendlichkeit ab (wie später dessen Unmöglichkeit); denn das Selbstbewufstsein besteht darin, dafs das Ich sich selbst als ein anderes vorstellt; dieses andere Ich stellt sich, vermöge seines Selbstbewufstseins, wiederum als ein anderes vor, und so geht es ins Unendliche fort, etwa wie zwei einander gegenüberhängende Spiegel die zwischenliegenden Gegenstände ins Unendliche vervielfältigt zeigen. Früh regten sich bei ihm Einwendungen gegen Fichtes Lehre, welche er diesem 1796 schriftlich vorlegte. Von 1797 bis 1800 war Herbart Hauslehrer zu Interlaken in der Berner Familie des Landvogts von Steiger; seine drei Zöglinge leitete er nach einem eigenen Erziehungsplan, unterrichtete sie, reale Fächer wie Geschichte und Moral noch aufschiebend, zunächst in Mathematik und

Poesie, wobei er von Homer ausging, und war schmerzlich berührt, als der Plan bei dem ältesten Zögling vor der Zeit abgebrochen werden mufste. Seinen Aufenthalt in der Schweiz benutzte er, um mit Pestalozzi persönlich bekannt zu werden, und eignete sich dessen überall von der Anschauung ausgehende Erziehungsmethode an. Nachdem er 1800—1802 zu Bremen im Hause seines Freundes Johannes Smidt geweilt und sich pädagogisch betätigt hatte, gehörte er 1802—1805 als Privatdozent, 1805—1809 als aufserordentlicher Professor der Universität Göttingen an, wurde dann als Ordinarius auf den durch Krugs Abgang nach Leipzig erledigten ehemaligen Lehrstuhl Kants nach Königsberg berufen, wo er 1809—1833 als Lehrer der Philosophie und durch Gründung eines pädagogischen Seminars eine fruchtbare Tätigkeit entfaltete, und kehrte 1833 nach Göttingen zurück. Hier wirkte er, ganz seiner geräuschlosen Arbeit als Lehrer und Forscher hingegeben und aus Prinzip sich von der politischen Katastrophe des Jahres 1837 fernhaltend, bis zu seinem am 14. August 1841 erfolgten Tode. Seine Hauptschriften sind: „Allgemeine Pädagogik“ (1806), „Hauptpunkte der Metaphysik“ (1808) und „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik“ (1824). Eine Gesamtausgabe seiner Werke in zwölf Bänden veranstaltete Hartenstein 1850—1852.

Herbart definiert die Philosophie als Bearbeitung der Begriffe. Ihre drei Teile sind nach ihm die Logik, die Metaphysik und die Ästhetik. Die Logik strebt nach Deutlichkeit der Begriffe, die Metaphysik, welche im weiteren Sinne die Naturphilosophie und die Psychologie einschliefst, hat die Aufgabe, die in den Begriffen liegenden Widersprüche zu beseitigen, die Ästhetik, welcher Herbart auch die Ethik zurechnet, besteht in der Ergänzung der Begriffe durch Wertbestimmungen. Nach dieser Definition hätte es alle Philosophie nur mit der Bearbeitung der Begriffe zu tun, und es könnte scheinen, als wenn Herbart nicht mit dem Ursprünglichen, sondern dem Abgeleiteten, nicht mit der Anschauung, sondern dem Begriff sich befafste, welcher doch nur Wert und Bedeutung hat, sofern er die Anschauung zusammenfafst

und vertritt, und dies letztere ist in der Tat auch Herbarts Meinung, sofern auch für ihn die Begriffe nur ein abstrakter Ausdruck für die in der Erfahrung vorliegenden Verhältnisse sind, und diese sind es denn auch, mit welchen Herbarts Metaphysik sich beschäftigt.

Die Logik strebt vor allem nach Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe, wobei die Klarheit sich auf die Unterscheidung des Begriffes von andern, die Deutlichkeit auf die Unterscheidung der einzelnen, in dem Begriffe zusammengefafsten Merkmale bezieht. Schon bei Descartes (oben S. 22) wurde daran erinnert, dafs die Begriffe *clare et distincte*, seitdem die Philosophie mit Wolff angefangen hat deutsch zu reden, ihre Rollen vertauscht haben, indem wir, und so auch Herbart, unter deutlich verstehen, was man früher *clare*, unter klar, was man *distincte* nannte. Im übrigen kommt Herbarts Logik in allem Wesentlichen mit der formalen, seit Aristoteles und Kant üblichen Logik überein. Anders, sehr viel anders steht es mit seiner Metaphysik.

Die Metaphysik hat es nach Herbart in ihren drei Teilen, der Ontologie, Synechologie und Eidolologie, mit der Wegschaffung der Widersprüche zu tun, welche die aus der Erfahrung geschöpften Begriffe und mittelbar also die Erfahrung selbst enthalten sollen. Man kann fragen, ob Trendelenburg in seiner Polemik gegen Herbart nicht zu weit geht, wenn er in Nachbildung der von Gorgias gebrauchten Klimax behauptet: 1. die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche, 2. wären sie Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst, 3. wären sie Widersprüche, und wären sie gelöst, so bleiben andere und gröfsere ungelöst.

Es sind namentlich drei Erfahrungsbegriffe, in welchen Herbart Widersprüche zu entdecken glaubt, der der Inhärenz, der der Veränderung und der des Ich. Der Begriff der Inhärenz besagt, dafs der eine Begriff viele Merkmale, das eine Ding viele Qualitäten an sich trägt. Eines aber kann nicht zugleich Vieles, Vieles nicht zugleich Eines sein. Dieselbe Schwierigkeit, wie in diesem Falle für das räumliche Zusammensein, erhebt sich für das zeitliche Nacheinandersein

in dem Begriffe der Veränderung, indem nach ihr das eine Ding nach einander eine Vielheit von Zuständen durchläuft, und in dem Begriffe des Ich, indem das eine Bewufstsein eine Vielheit von Vorstellungen enthält. Der letzte Punkt wird uns in der Psychologie beschäftigen. Was die beiden ersten betrifft, so kehrt in ihnen das alte Problem wieder von dem Verhältnis des Dinges zu seinen Eigenschaften, der Substanz zu ihren Accidentien. Schon Locke hatte um dieser Schwierigkeit willen den Begriff der Substanz für dunkel erklärt (oben S. 91), Berkeley und Hume hatten ihn geradezu geleugnet (oben S. 119. 126), bis endlich Kant volle Klarheit in die Sache brachte, indem er die Substantialität als eine aus dem Subjekt stammende, aber eben darum notwendige Denkform, richtiger Anschauungsform, erwies (oben S. 225. 234). Bei Herbart begegnen wir einem Rückfall in die vorkantische Philosophie, sofern er die Substanz als solche leugnet und eine Realität nur den neben einander bestehenden oder als Zustände nach einander folgenden Qualitäten zuerkennt; er substantiiert also die Qualitäten (auch eine Art Transsubstantiation, wenn auch nicht die kirchliche), indem er aus den in der Empfindung als „absoluter Position“ gegebenen und in den Raum übertragenen Qualitäten mit Hilfe der Leibnizschen Monaden seine sogenannten Realen bildet, in welchen das einzige wahre Sein der Dinge bestehen soll.

1. Die Ontologie. Herbart bezeichnet sich selbst in der Vorrede zu seiner „Allgemeinen Metaphysik“ (Werke III, S. 64) als Kantianer, und in gewissem Sinne ist er es auch. Auch für ihn ist alles, was wir erkennen, nur Erscheinung oder, wie er sagt, nur ein Schein, allerdings ein „objektiver Schein“, und mit Recht stellt er die Forderung auf, dafs jedem Schein ein Sein, dafs der unendlichen Mannigfaltigkeit des Erscheinenden eine ebenso grofse Mannigfaltigkeit des wahrhaft Seienden entsprechen müsse. Statt nun aber mit Kant sich dahin zu bescheiden, dafs wir auf dem Wege der Erkenntnis nie über die Erscheinung hinaus, nie zum Ding an sich gelangen können, oder statt gar mit Schopenhauer auf dem allein möglichen Wege, sofern wir selbst das Ding an

sich in uns tragen, zu diesem vorzudringen, unternimmt es nun Herbart, ungewarnt durch Kant, hinter die Erscheinungswelt zu greifen und mit Hilfe von empirischen Erkenntnisformen, denn andere haben wir nicht, das Ding an sich als die Vielheit seiner Realen zu konstruieren. Diese Realen sind, wie schon ihr Name besagt, das allein wahrhaft Seiende; alles was wir als Körper anschauen, ist bloſser Schein, ist, wie Herbart sagt, eine das Wirkliche nicht angehende „zufällige Ansicht“. Jedes Reale ist nämlich an sich unveränderlich und von bestimmter Qualität. Indem es aber zu andern Realen in Beziehung tritt, läſst es sich, je nach dem Grade seines Gegensatzes gegen dieselben, in zwei Komponenten zerlegen, eine gleiche und eine entgegengesetzte, und wirkt gemäſs dieser Zerlegung auf die andern Realen ein. Da diese Zerlegung von der Natur der andern Realen abhängt, so ist sie mit Rücksicht auf die unveränderliche Qualität des ursprünglichen Realen eine wechselnde und zufällige, ähnlich wie die Zerlegung einer Grundkraft in zwei Seitenkräfte, nach dem Parallelogramm der Kräfte, für die Grundkraft selbst eine zufällige ist. Hiermit ist im wesentlichen identisch, was Herbart die Methode der Beziehungen nennt, bei welcher er nur noch besonders hervorhebt, daſs durch die gegenseitigen Beziehungen oder Wechselwirkungen der Realen unter einander Phänomene zutage treten, die aus der isolierten Natur der Realen sich nicht ergeben würden.

Sonach besteht also das, was wir einen Körper nennen, aus einer Unzahl von Realen, deren jedes ein bloſser Punkt und der Träger einer einzigen Qualität ist. So besteht ein Stück Zucker mit seinen Qualitäten der weiſsen Farbe, des süſsen Geschmacks, der rauhen Oberfläche aus lauter Punkten von verschiedenen Qualitäten, und wir werden uns die Sache so zu denken haben, daſs in dem Stück Zucker ein System von Realen vorliegt, welche sämtlich nur die Qualität der weiſsen Farbe besitzen oder vielmehr sind (genauer: für uns zu sein scheinen). Dieses System wird durchsetzt von einem andern System von Realen mit der Qualität des süſsen Geschmacks, von einem dritten mit der Qualität der rauhen Fläche usw. Aber wie können alle diese Qualitätpunkte in

dem engen Raume sich mit einander vertragen? Darauf antwortet der zweite Teil der Metaphysik.

2. Die **Synechologie** (richtiger Synecheiologie zu nennen) ist die Lehre von dem Zusammenbestehen der Realen im Raume, und zwar in dem „**intelligiblen Raume**", welcher sich dadurch von dem empirischen Raume unterscheidet, dafs er keine Kontinuität des ihn Erfüllenden fordert. Die Realen sind schlechthin unveränderlich, sind unsterblich und unverderblich; sie hätten als solche nichts für ihr Dasein zu fürchten, und doch redet Herbart viel von der gegenseitigen Störung der Realen und ihrer Selbsterhaltung als Reaktion gegen diese Störungen. Soweit sie von gleicher Qualität sind, tun sie sich keinen Abbruch und dringen ungehindert in einander ein, denn die Undurchdringlichkeit der Materie ist für unsern Philosophen ein blofser Wahn! Anders, wenn die punktuellen Realen von verschiedener Qualität sind; in diesem Falle sind zwei benachbarte Realen, denen hier auf einmal aufser ihrer Qualität noch psychische Zustände zugeschrieben werden, von der Vorstellung der benachbarten Realen erfüllt (es ist als wenn sie sich vor einander fürchteten), und diese Vorstellungen bilden zwischen beiden Realen eine Kette leerer Bilder; diese Kette, deren Endpunkte die beiden Realen selbst sind, bilden die sogenannte „starre Linie", welche sich für uns, vermöge einer unvermeidlichen Illusion, in eine fliefsende oder stetige Linie verwandelt, aus der nach bekannten Mustern die Fläche und der Körper, zunächst der stereometrische, konstruiert wird. Bedenklicher steht es, wenn es zwei verschiedenartigen Qualitätpunkten gelingt, in einander einzudringen, vermöge des Selbsterhaltungstriebes natürlich nur teilweise, wodurch dann ein Klümpchen, ein Molekül entsteht, das Material der phänomenalen Materie, deren Attraktion aus jener Störung, deren Repulsion aus dem Widerstand gegen die Störungen sich erklärt. Diese Materie ist ein blofs für uns bestehender Schein, doch nicht ein blofs subjektiver, sondern ein „objektiver Schein", der sich daher auch behauptet, wenn kein Zuschauer da ist. Ein solcher objektiver Schein ist auch die Bewegung, sie ist nach Herbart „ein natürliches Mifslingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung", indem die aufeinander-

folgenden Zustände, in welchen immer wieder verschiedene Qualitäten hervortreten, dem Versuche, sie zu einer Einheit im Raume zusammenzufassen, beharrlich zu entschlüpfen wissen. Wie Herbart weiter aus einem starken und gleichen Gegensatze der zusammenstoſsenden Elemente die Festigkeit, aus einem starken aber ungleichen den Wärmestoff, aus einem schwachen und gleichen das Elektrikum, und aus einem schwachen und sehr ungleichen das Licht und die Schwere, denn eine *actio in distans* gibt es nach ihm nicht, abzuleiten sucht, wollen wir auf sich beruhen lassen.

3. Die Eidolologie, welche den dritten Teil der Metaphysik Herbarts und damit die metaphysische Grundlage seiner sehr weit ausgesponnenen Psychologie bildet, ist geeignet, einiges Licht über den mysteriösen Charakter seiner Realen zu verbreiten, wobei sich dieselben als eine nicht eben glückliche Nachbildung der Leibnizschen Monaden herausstellen, deren oben (S. 140 fg.) dargelegte Mängel sie sämtlich teilen, ohne doch den poetischen Schimmer bewahrt zu haben, welcher die Leibnizschen Monaden trotz aller Absurditäten immer noch umkleidet. Das Wesen aller Realen liegt nur in der einfachen Qualität, welche sie repräsentieren, aber diese Qualität ist nur die Form, in welcher sie vermöge der „zufälligen Ansichten“ uns erscheinen, ist nur ihre Auſsenseite; was sie innerlich sind, können wir nur aus der Analogie mit einem dieser Realen vermuten, und dieses eine Reale ist die sogenannte Seele. Sie ist, wie alle Realen, ein einziger ausdehnungsloser Punkt, der sich irgendwo im Gehirn befindet, und ist vermöge des Leibes mit zahlreichen andern Realen verknüpft, welche sämtlich mit ihrer Selbsterhaltung gegen Störungen durch andere Realen beschäftigt sind, woraus dann die organischen Funktionen sich erklären sollen. Die Zweckmäſsigkeit dieser Funktionen weiſs Herbart nur dadurch zu erklären, daſs er, trotz allen Kanten und Kritiken der Urteilskraft, den teleologischen Beweis für das Dasein Gottes gleichsam an den Haaren herbeizieht, da er mit der ganzen Metaphysik Herbarts sich ganz und gar nicht verträgt. Ein philosophisches System, welches den Gottesbegriff, wie er auch übrigens gefaſst werden mag, beibehält, kann gar nicht

umhin, die ganze Metaphysik und mit ihr die Ethik auf diesem Begriffe aufzubauen und ihm gemäfs zu gestalten; bei Herbart aber ist er der Metaphysik ebenso äufserlich angeklebt wie in dem auf die atheistische Sâñkhyalehre sich gründenden Yogasystem des Patañjali (Phil. d. Inder III, S. 545 fg.). Bei Herbart unterliegen alle Realen, welche den Leib bilden, dem mechanischen Gesetze der Störungen und Selbsterhaltung gegen diese Störungen, und dieses Gesetz gilt auch für dasjenige Reale, welches die Seele genannt wird. Auch auf sie dringen von allen Seiten durch den Körper und durch Vermittlung des Körpers mannigfache Realen ein, sie erwehrt sich dieser Angriffe, und eine solche Abwehr erscheint, von innen gesehen, als eine Vorstellung. Die bereits apperzipierten Vorstellungen schwinden bei diesem Kampfe ums Dasein nicht völlig aus der Seele, sondern bleiben, wenn auch in verdunkelter Weise, in ihr haften; sie werden zu apperzipierenden Vorstellungen, welche die weiterhin apperzipierten in ihre Gesellschaft aufnehmen und mit den früheren verknüpfen, woraus dann mancherlei Verbindungen, Verschmelzungen und Komplikationen sich ergeben. Das sogenannte Ich ist nur eine Komplikation dieser Vorstellungen. Indem nun entgegengesetzte Vorstellungen in die Seele eindringen, hemmen sie sich gegenseitig, die schwächeren sinken unter die „Schwelle des Bewufstseins“ herab, d. h. sie werden latent. Andere Vorstellungen dringen empor, behaupten sich, verlieren aber durch Hemmungen von seiten anderer einen Teil ihrer Kraft; das, was sie verlieren, addiert sich zusammen zu der „Hemmungssumme“; so entwickelt sich, ganz nach Analogie der in der Mechanik herrschenden Theorie von Gleichgewicht und Bewegung, eine Statik und Mechanik des Vorstellungslebens, bei welcher als Gesetz gilt, dafs die Intensität der Vorstellungen gleich ist der stärksten Vorstellung nach Abzug der Kraft, welche durch die Hemmung anderer Vorstellungen absorbiert wurde. Dafs die Kraft der Vorstellungen wesentlich bedingt wird durch das Interesse, welches unser Wille an einer Vorstellung nimmt, bleibt gänzlich aufser Betracht; für Herbart gibt es keinen Willen, wie überhaupt keine Vielheit von Seelenvermögen, die Gefühle sind gehemmte Vorstellungen,

Begierde, Trieb und Wille sind Vorstellungen, welche bestrebt sind, die Hemmungen zu überwinden, Wille heiſst dieses Streben, wenn es von dem Bewuſstsein begleitet wird, obsiegen zu können. Von einer Freiheit des Willens im ethischen Sinne kann in diesem System keine Rede sein; und es ist begreiflich, wie für Herbart das moralische Urteil über Gutes und Böses, wie sogleich zu zeigen sein wird, zu einem ästhetischen Wohlgefallen und Miſsfallen an gewissen Handlungen herabsinkt.

Die Ästhetik befaſst bei Herbart auch die Ethik. Er hat richtig erkannt, daſs das Wohlgefallen am Schönen und ebenso das Wohlgefallen am Guten von den für den Willen angenehmen und nützlichen Verhältnissen unabhängig sind, aber er hat nicht erkannt, daſs ästhetische und moralische Urteile *toto genere* verschieden sind und sich verhalten wie Irdisches und Überirdisches, wie ein vorübergehendes Vergessen des egoistischen Wollens und eine dauernde Überwindung eben dieses Wollens und seiner egoistischen Zwecke. Er schätzt das sittlich Gute nach der ästhetischen Freude, welche sein Anblick gewährt, ein moralischer Lebenswandel hat für ihn den Wert eines schönen Kunstwerkes. Näher betrachtet unterscheidet er fünf sittliche Musterbegriffe oder Ideen, welche unser ästhetisches Wohlgefallen erregen, so wie ihr Gegenteil ein Miſsfallen, welche beide von unserm individuellen Interesse unabhängig und somit nach ihm von ästhetischer Art sind. Diese fünf Musterbegriffe sind die Ideen der Freiheit und Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Vergeltung; die beiden ersten beziehen sich auf die eigene Person des Handelnden, die drei übrigen auf sein Verhältnis zu andern. 1. Die Idee der Freiheit besteht in dem Wohlgefallen, welches wir an der Übereinstimmung des eigenen Willens mit unserm Urteil über denselben empfinden, und deren Mangel uns miſsfällt. 2. Die Idee der Vollkommenheit besteht in der Freude, welche wir an dem Groſsen empfinden, mag dasselbe nun auf der extensiven, intensiven oder konzentrierten Gröſse beruhen, mit welcher sich unser eigener Wille betätigt. 3. Die Idee des Wohlwollens liegt in der Befriedigung, welche wir darüber empfinden, daſs wir unsern Nächsten

ebenso behandeln als wären wir es selbst. 4. Die Idee des Rechts ist die Übereinstimmung des Willens aller mit einer Regel, welche dem mifsfallenden Streite und den Übergriffen des Einzelnen vorbeugt. 5. Die Idee der Vergeltung besteht in der Befriedigung darüber, dafs das Quantum von Wohl oder Wehe das gleiche ist bei dem, welcher die Handlung vollbringt, und bei dem, auf welchen sie sich bezieht. — Aus diesen fünf Musterbegriffen gehen fünf abgeleitete Ideen hervor, welche sich auf die menschliche Gesellschaft beziehen, aus der des Rechts das Rechtssystem, aus der der Vergeltung das Lohnsystem, aus der Idee des Wohlwollens das Verwaltungssystem und aus der der Vollkommenheit das Kultursystem, während die Idee der Freiheit bei ihrer Verwirklichung im grofsen sich über die ganze „beseelte Gesellschaft" ausbreitet. Der Zweck des Staates in seiner dreifachen Aufgabe der Rechtspflege, der Gesetzgebung und der Verwaltung besteht nicht in dem blofsen Rechtsschutz, sondern in der Beschützung aller Zwecke der innerhalb seines Machtgebietes liegenden menschlichen Gesellschaft.

VIII. Die Vollendung der kritischen Philosophie durch Schopenhauer.

1. Rückblick und Ausblick.

Allen den im vorigen Kapitel behandelten Denkern und vielen andern mit ihnen kann der Vorwurf nicht erspart werden, dafs sie über Kant weggeschritten sind, ohne die eigentliche Bedeutung seines gewaltigen, in der Geschichte der Philosophie einzig dastehenden Wirkens erkannt und nach Gebühr benutzt zu haben. Diese Bedeutung der kritischen Philosophie liegt, wie schon der Name von κρίνειν, „scheiden", besagt, darin, dafs Kant in seinen drei Kritiken der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft innerhalb des Bewufstseins als des der Philosophie allein zugänglichen Gebietes genau und sorgfältig unterschied zwischen zwei Elementen, einem solchen, welches uns *a priori* eigen

ist und den angestammten, also, wenn auch noch unentwickelt, angeborenen Besitz unseres Bewufstseins ausmacht, und einem zweiten Elemente, welches *a posteriori*, d. h. hinterher, auf dem Wege der äufseren und inneren Wahrnehmung zu jenem ersten hinzukommt und sich mit ihm zu dem Ganzen der Erfahrung verwebt. Dafs diese beiden Elemente im tiefsten Grunde auf einer Einheit beruhen, welche erst sekundär in Bewufstsein und Empfindung auseinandertritt, um aus beiden die Welt der Vorstellung zu erzeugen, hat man nicht erst seit den Zeiten des Plotinos, hat man von jeher in Indien wie in Griechenland gewufst oder doch gefühlt, und es war und ist die eigentlichste Aufgabe aller Philosophie, jene ewige, allem subjektiven und objektiven Sein zugrunde liegende Einheit zu ergründen. Vorschnell aber war es, über jene beiden von Kant aufgedeckten Elemente des Bewufstseins dadurch hinauszugehen, dafs man aus einem derselben das Weltall mit allen seinen Erscheinungen abzuleiten suchte, indem man entweder mit dem Idealismus eines Fichte, Schelling und Hegel den ganzen Inbegriff des Seienden *à priori* aus dem Bewufstsein deduzieren zu können wähnte, oder mit dem Realismus eines Herbart den ganzen Inhalt der Erfahrung als ein *a posteriori* Gegebenes hinnahm und ohne Beachtung der beiden sie konstituierenden und von Kant nachgewiesenen Elemente den Erfahrungsinhalt durch Beseitigung der vermeintlich in ihm liegenden Widersprüche begreiflich machen zu können glaubte.

Zunächst hatte Fichte Kant dadurch zu übertreffen versucht, dafs er ihn überbot und den ganzen Inhalt der Erfahrung aus dem Bewufstsein oder, wie er sagt, aus dem Ich *a priori* deduzierte. Schelling erkannte die Einseitigkeit und Undurchführbarkeit dieses Unternehmens, suchte Fichtes subjektiven Idealismus durch eine Naturphilosophie zu ergänzen, konnte sich aber dabei nie völlig von dem Fichteschen Apriorismus frei machen und verfiel schliefslich einem trüben, unwissenschaftlichen Mystizismus. Klarere Verhältnisse wurden durch Hegel geschaffen, indem er sich wiederum den Fichteschen Anschauungen näherte und aus der Vernunft, als dem Vermögen eines Systems von Begriffen, deren Realisierung

in der Natur und Rückkehr zu sich selbst im menschlichen Geiste im einzelnen verfolgte, unter völliger Verkennung der sekundären Natur aller Begriffe, welche samt und sonders aus der Anschauung geschöpft sind, und deren Bedeutung, deren ganzer Wert darin besteht, dafs sie die Verhältnisse der anschaulichen Welt übersichtlich zusammenfassen und vertreten. Wie Hegel die sekundäre Natur der Vernunft als des blofsen Vermögens der Begriffe verkannt hatte und dadurch in eine mafslose Überschätzung, eine Apotheose der Begriffe verfallen war, so verkannte dagegen Herbart hinwiederum die Tragweite der von Kant nachgewiesenen und auf das Gebiet der empirischen Realität beschränkten Erkenntnisformen, Raum, Zeit und Kausalität, indem er, der transscendentalen Dialektik zum Trotz, ebensosehr wie Leibniz und Wolff und nur in anderer Weise, räumliche, zeitliche und kausale Bestimmungen dazu benutzte, die Erfahrung zu überschreiten und hinter der Erfahrung das ansichseiende Wesen der Dinge als seine Realen in phantastischer Weise zu konstruieren.

Einen ganz andern Weg als alle die genannten Denker ging Schopenhauer, indem er, und nur er allein unter allen namhaften Nachfolgern Kants, die von ihm als unumstöfslich anerkannten und nur von falschen Auswüchsen gereinigten Resultate der kantischen Forschung voll und ganz sich zu eigen machte, auf ihnen weiterbaute und, gleichsam in demselben Stile wie Kant fortschreibend, auf allen Gebieten der Philosophie Kants Lehren in ihre Konsequenzen fortentwickelte, so dafs er selbst seine Philosophie mit vollem Rechte nur für die zu Ende gedachte kantische Philosophie erklärte. Kants Lehre ist ein blofser Torso, Schopenhauers Lehre ohne den kantischen Unterbau würde in der Luft hängen, beide schliefsen sich zu einer organischen Einheit zusammen, und die Zeit wird kommen und ist nicht mehr fern, wo man nicht mehr von einem kantischen und einem schopenhauerschen, sondern nur noch von einem allumfassenden, durchweg auf Tatsachen gegründeten und das religiöse wie das philosophische Bedürfnis gleich sehr befriedigenden Wunderbau des kantisch-schopenhauerschen Systems der Philosophie wird reden dürfen.

Kant hatte als Elemente *a priori* den Raum, die Zeit und seine zwölf Kategorien erklärt, und hier setzte Schopenhauer zunächst ein, indem er in glänzender Weise nachwies, was für keinen naturwissenschaftlich Gebildeten des Beweises bedurfte und doch vielen in Begriffen Grofsgezogenen und in sie Eingesponnenen wie ein Evangelium der Befreiung klang, dafs alle Begriffe bis hinauf zu den Kategorien nur aus der Anschauung geschöpft sind und sich zu ihr verhalten wie zu dem unmittelbaren Lichte der Sonne der erborgte Schein des Mondes. Damit brach das ganze stattliche Gebäude der kantischen Kategorien zusammen, und nur eine derselben blieb bestehen, und auch diese, die Kausalität nebst der ihr als Kehrseite anhängenden Substantialität, blieb nur darum bestehen, weil sie eben kein blofser Begriff, keine Kategorie ist, sondern eine apriorische Form der Anschauung, gerade so wie der Raum und die Zeit, mit welchen die Kausalität durchaus in Parallele steht. Was in diesen drei Anschauungsformen *a priori* sich im Bewufstsein als ein fremdes, *a posteriori* gegebenes Element einstellt und in jenen Formen von uns zur Welt der Vorstellung verarbeitet wird, das ist, wie schon Kant in seinen besseren Momenten richtig erkannt hatte, nie etwas anderes als die Empfindung; was aber die Empfindung und mit ihr das in ihr sich ankündigende Ding an sich sei, das erklärte Kant für ewig unerkennbar, weil alles Erkennen nur besteht in einem Einstellen in die apriorischen Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, und eben diese es sind, welche uns statt der Dinge an sich immer nur deren Erscheinungen zeigen. So schlofs denn die Philosophie Kants mit dem Bekenntnis, welches sein Lieblingsdichter, Albrecht von Haller, in die Worte kleidete:

„Ins Innre der Natur
Dringt kein erschaffner Geist!“

Kein Geringerer als Goethe war es, welcher an diesem Ausspruche grofsen Anstofs nahm und gegen ihn Protest erhob in dem 1820 gedichteten Verse:

„Ins Innre der Natur“ —
O du Philister! —

„Dringt kein erschaffner Geist“?
Mich und Geschwister
Mögt ihr an solches Wort
Nur nicht erinnern!
Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.

Aber schon vor Goethe hatte sich Schopenhauer darauf besonnen, daſs die Erkenntnis nicht der einzige Weg ist, um zu dem Ding an sich zu gelangen, sofern wir dieses ewige Geheimnis der Natur in uns selbst tragen. Und auf diesem Wege sehen wir auch schon Kant, wenn bei ihm das Ding an sich aus seiner Verschleierung hervortritt in der Freiheit des Willens. Zwei Angeln sind es, sagt er in einer 1791 nach Abschluſs seines kritischen Unternehmens geschriebenen, schon oben, S. 179, angeführten Stelle, zwei Angeln sind es, um welche die Metaphysik sich dreht: erstlich die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, und zweitens die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffes als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen. Hier bezeichnet Kant selbst genau und bestimmt die beiden Hauptresultate seiner philosophischen Forschung, und gerade diese beiden Resultate sind es, an welche Schopenhauer anknüpft, und auf welchen, wie auf einem festen, durch unerschütterliche Beweise gegründeten Fundament seine ganze Metaphysik sich aufbaut. Wie für Kant ist auch für ihn die ganze Weltausbreitung in Raum und Zeit nur Erscheinung, nicht Ding an sich, und wie bei Kant tritt auch bei ihm das Ding an sich hervor in dem unverlierbaren, die ganze empirische Realität durchbrechenden Bewuſstsein von der Freiheit des Willens. Wir werden weiterhin zu zeigen haben, mit welch hoher Besonnenheit Schopenhauer Schritt für Schritt immer an der Hand der Erfahrung weitergeht, um das Licht, welches aus unserm eigenen Innern als dem einzigen Punkte, wo sich das Naturganze von innen öffnet, gewonnen wurde, über alle Verhältnisse der Natur und des Menschenlebens auszubreiten. Wer Schopenhauers erhabene Lehre von dem Willen als Prinzip der Welt und Überwelt erfaſst hat, von dem Willen, wie er sich in allen Erscheinungen der organischen und unorganischen Natur be-

jaht, und von der nicht weniger positiven Verneinung des Willens, wie sie in den moralischen Phänomenen der reinen Gerechtigkeit, Menschenliebe, Entsagung und heroischen Aufopferung des eigenen Selbstes im Dienste einer grofsen Lebensaufgabe hervortritt, — wer diese nicht nur die Welt in ihren letzten Tiefen erklärende, sondern auch einen trostreichen Ausblick in das unerkennbare Reich der Verneinung gewährende Lehre Schopenhauers richtig begriffen und durch fortschreitende Erfahrung immer wieder aufs neue bestätigt gefunden hat, dem wird sie zu einem festen Halt in den Stürmen des Lebens, zu einem sichern Troste in den Verhängnissen des Leidens und des Todes werden, und nie wird er wieder von ihr loslassen.

2. Schopenhauers Leben.

1. Vorbemerkung.

Wenn Schopenhauer in der tiefsinnigen Abhandlung „Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“ über seine eigene Philosophie hinausgehend, ohne doch darum mit ihr in Widerspruch zu geraten, dem Gedanken nahe tritt, dafs hinter dem Leben jedes Menschen eine höhere Macht stehe, welche ohne sein Wissen und oft gegen seine Absichten seine Schritte so lenke, dafs alles (ähnlich wie durch Prospero in Shakespeares Sturm) zum eigenen und allgemeinen Besten ausschlage, so treten uns als Bestätigung einer solchen Ansicht in Schopenhauers eigenem Leben Fügungen und Wendungen entgegen, in denen man die Hand einer gütigen Vorsehung zu erkennen glaubt, welche die oft harten Schicksale dieses einzigartigen Genius so lenkte, wie es zur Erreichung seiner hohen Bestimmung gar nicht besser hätte geschehen können. Er war geboren als Sohn eines Vaters von starkem und starrem Charakter und einer Mutter von seltener geistiger Begabung, er stammte aus einem vornehmen und reichen Danziger Kaufmannshause, dessen Hinterlassenschaft, ohne durch Übermafs zu Wohlleben und Trägheit zu verleiten, doch gerade ausreichend war, um dem Philosophen die für seine Zwecke

unentbehrliche, doppelte Unabhängigkeit, einerseits von kräftezersplitternder Lohnarbeit, anderseits von den Meinungen und Neigungen seiner Zeitgenossen, für die ganze Dauer des Lebens zu sichern. Durch ein Zusammentreffen zufälliger Umstände war ihm das Glück beschieden, zwei Jahre hindurch als Knabe, in dem Alter der gröſsten Empfänglichkeit für Eindrücke, nicht aus Büchern, sondern aus dem Buche des Lebens lernen zu dürfen, nicht durch Begriffe über die Dinge belehrt zu werden, sondern aus dem Eindrucke der anschaulichen Welt sich die Begriffe selbst zu bilden. Und als er 1805, aus Dank für diese unschätzbare Wohltat und seinem Versprechen getreu, mit Widerstreben und unter Seufzen die kaufmännische Lehre antrat, da nahm ein gütiges Geschick drei Monate später den Vater, dem er jenes Versprechen gegeben hatte, und der ihn nie davon entbunden haben würde, durch einen plötzlichen Unglücksfall hinweg und machte, gerade noch zur rechten Zeit, die Bahn frei, auf welcher er, dank den liberalen Ansichten seiner Mutter und der Einsicht des sie beratenden Freundes, ungehindert seinen wissenschaftlichen Neigungen sich hingeben durfte. Nachdem er sodann in Gotha und Weimar, vermöge seiner glänzenden Gaben und unter der Leitung bedeutender Lehrer, die versäumte Gymnasialbildung in zwei Jahren (1807—1809) ebenso rasch wie gründlich nachgeholt hatte, führte ihn sein Glücksstern nach Göttingen zum Verfasser des Aenesidemus, dem Skeptiker Gottlob Ernst Schulze, dessen ausgezeichneter Rat, vor aller Beschäftigung mit andern Philosophen sich in Kant und Platon hineinzuleben, für Schopenhauers Zukunft bestimmend wurde. Dem greisen Wieland erklärte er bei seinem Besuch in Weimar Ostern 1811: „Das Leben ist eine miſsliche Sache, ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken.“ Differenzen mit seiner Mutter, wie sie bei einem Genius ersten Ranges natürlich, um nicht zu sagen verzeihlich sind (vgl. Biblisch-mittelalterliche Philosophie S. 200), übrigens auch ihn nicht abhielten, sich zur Zeit der Not (1819) als guten Sohn zu beweisen, veranlaſsten ihn, sich allem weiblichen Einflusse zu entziehen und auf der breiten Grundlage der in Göttingen und Berlin erworbenen naturwissenschaftlichen, historischen

und philologischen Bildung, ungestört durch den Weltlauf, in Rudolstadt und Dresden seine ersten Meisterwerke auszuarbeiten. Erfrischt und bereichert durch die auf der Reise nach Italien gewonnenen Eindrücke, habilitierte er sich 1820 an der Universität Berlin, und hier hatte er, der erste philosophische Genius seines Jahrhunderts, infolge seines vom Vater ererbten trotzigen und eigensinnigen Wesens so wenig Erfolg, dafs er den Versuch bald aufgab und sich 1831 grollend nach Frankfurt am Main zurückzog, um hier, wie er selbst sagt, *vitam impendere vero*, sein ganzes Leben, unbekümmert um die Teilnahmlosigkeit der Zeitgenossen, der Durchführung seiner Gedanken an unzähligen Tatsachen der Natur und des Lebens zu widmen. Und auch in diesem harten Schicksal, welches ihn keinen Augenblick an dem Wert seiner Sache irre machte, möchte man die Fügung einer weisen Vorsehung erkennen, welche ihn davon abhielt, seine zu höheren Aufgaben berufenen Kräfte im Kathederdienste zu verbrauchen, sowie auch davon, den Vorurteilen seines Zeitalters die mindeste Konzession zu machen. In den 1851 verfafsten, bei Grisebach, Edita und Inedita S. 21 fg. abgedruckten „Notizen über mein Leben“ sagt Schopenhauer: „Ich habe das Glück gehabt, mein Leben in völliger Unabhängigkeit und im unbeschränkten Genufs meiner Zeit und Kräfte zuzubringen, wie es zu den vielseitigen Studien und zu der Elastizität und Freiheit des Geistes, welche meine Werke erforderten, nötig war.“

Wir behandeln das Leben Schopenhauers in drei durch die Natur der Sache gegebenen Perioden, von denen die erste von der Geburt bis zum Austreten aus der kaufmännischen Laufbahn (1788—1807), die zweite von da an bis zur Übersiedelung nach Frankfurt (1807—1831) reicht, während die dritte fast dreifsigjährige die Frankfurter Zeit bis zum Hinscheiden des Philosophen (1831—1860) befafst.

Als Quellen dienen in erster Linie die eigenen Aufzeichnungen Schopenhauers in dem der Berliner Fakultät 1819 eingereichten, sehr lesenswerten *Curriculum vitae* (abgedruckt bei Grisebach, Werke VI, S. 247—262), welches ergänzt wird durch die eben erwähnten „Notizen über mein Leben“ aus dem Jahre 1851 (abgedruckt bei Grisebach, Edita und Inedita,

S. 21 fg.). Dazu kommt das biographische Hauptwerk von Wilhelm von Gwinner, 1. Aufl. 1862, 2. Aufl. 1878, 3. Aufl. 1910, ferner: Arthur Schopenhauer, von ihm, über ihn, von Lindner und Frauenstädt 1863, die Biographie von Grisebach 1897, sowie die von Grisebach, Schemann und andern gesammelten Briefe Schopenhauers und viele andere Schriften. — Sehr zahlreich sind die Ausgaben der Schriften Schopenhauers. Die wichtigsten Gesamtausgaben sind die von Julius Frauenstädt in sechs Bänden (Leipzig, F. A. Brockhaus), Eduard Grisebach, in sechs Bänden nebst vier Bändchen aus dem Nachlafs (Leipzig, Reclam) und die noch nicht vollendete, auf vierzehn Bände berechnete von Paul Deussen (München, Piper & Co.). Ein sehr nützliches Nachschlagebuch lieferte Gustav Friedrich Wagner unter dem Titel: „Encyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken“ (Karlsruhe 1909).

2. Die Jugendzeit bis zum Austritt aus der Kaufmannslehre (1788—1807).

Arthur Schopenhauer wurde geboren am 22. Februar 1788 zu Danzig, Heiligegeiststr. 114, als Sohn des hanseatischen Grofskaufmanns Heinrich Floris Schopenhauer, eines charaktervollen Mannes von unbeugsamer Strenge, und der geistvollen, als Schriftstellerin berühmt gewordenen Johanna Schopenhauer, geb. Trosiener, und erhielt am 3. März desselben Jahres in der Taufe auf Wunsch des Vaters, der seinen Sohn schon vor der Geburt zum internationalen Kaufmannsberufe bestimmt hatte, den Namen Arthur, weil dieser Name in den meisten Kultursprachen derselbe bleibt. Schon 1773 war Friedrich der Grofse bei einer Parade zu Potsdam auf die hochgewachsene, elegante Erscheinung des Vaters aufmerksam geworden, hatte ihn zu mehrstündigem Gespräche zu sich beschieden und am 9. April 1773 ein eigenhändig unterschriebenes Patent (Faksimile im fünften Jahrbuche der Schopenhauergesellschaft) ausgestellt, welches ihm freie Niederlassung und mancherlei Privilegien in Preufsen zusicherte, aber von dem starren Republikaner ebensowenig benutzt wurde wie der ihm vom polnischen Könige verliehene Titel eines Hofrats. Ja, als 1793 infolge der zweiten Teilung Polens Danzig aufhörte, eine freie Reichsstadt

zu sein, und zu Preufsen geschlagen wurde, da ertrug es Schopenhauers Vater nicht, einem Könige untertan zu sein, verliefs am Tage des Einzuges der preufsischen Truppen Danzig für immer, unter grofsen Verlusten, da der zehnte Teil des Vermögens als Abzugsteuer erhoben wurde, und siedelte mit seiner Gattin und dem fünfjährigen Arthur nach der freien Reichsstadt Hamburg über, um dort bis zu seinem 1805 erfolgten Tode als Beisasse seine kaufmännischen Geschäfte weiter zu betreiben. Nachdem der Familie in Hamburg 1797 noch eine Tochter, Adele, geschenkt war, nahm der Vater, um dem einzigen Sohne möglichst früh eine internationale Bildung zu gewähren, den zehnjährigen Knaben mit sich auf Reisen und brachte ihn für die Jahre 1797—1799 zu Havre im Hause seines Geschäftsfreundes Grégoire de Blésimaire unter, wo der junge Arthur mit dessen Sohne Anthime zusammen erzogen wurde und zwei glückliche Jugendjahre genofs, bis er 1799 zu Schiff nach Hamburg allein zurückkehrte, zur grofsen Freude des Vaters ganz zu einem kleinen Franzosen geworden, so dafs er die deutsche Muttersprache nur noch mit Mühe verstand. Seine weitere Erziehung bis zum Jahre 1803 erhielt er in der vornehmen, für die Ausbildung junger Kaufleute bestimmten und diesem Zweck entsprechend eingerichteten Privatschule des Dr. Runge. Hier erwachte in dem Knaben eine brennende Neigung zum gelehrten Studium, unablässig bestürmte er seinen Vater, ihn studieren zu lassen, und schon wollte dieser den Bitten des Sohnes nachgeben, als er auf eine List verfiel, indem er dem Sohne die Wahl freistellte, entweder sofort das Gymnasium zu beziehen, um sich für die, wie er glaubte, ärmliche Laufbahn eines Gelehrten vorzubereiten, oder mit Vater und Mutter eine zweijährige Reise ins Ausland anzutreten, die Welt kennen zu lernen, wie es dem künftigen Kaufmanne gezieme, dann aber dem Wunsche des Vaters zu folgen und bei einem Grofskaufmann in die Lehre zu treten. Dieser Versuchung konnte der fünfzehnjährige Knabe nicht widerstehen, und so trat er im Frühjahr 1803 mit beiden Eltern eine Reise an, welche sie über Holland zu einem halbjährigen Aufenthalte nach England führte; von dort ging die Fahrt über Havre und Paris

nach dem Süden Frankreichs und weiter durch die Schweiz über Wien, Dresden, Berlin und Danzig, wo Arthur konfirmiert wurde, gegen Ende des Jahres 1804 nach Hamburg zurück. Über diese Reise sagt Schopenhauer in seinem *Curriculum vitae:* „Wenn ich auch zugeben mufs, dafs ich durch jene so lange Reise zwei Jugendjahre, welche gewöhnlich verwendet werden zur Erlernung der Kultur und Sprachen der Alten, ganz ohne diesen Nutzen habe verstreichen lassen, so ist es mir doch zweifelhaft, ob nicht aus jener Reise mir ein Vorteil erwachsen ist, welcher jenen mir entgangenen Nutzen vollkommen aufwiegt, ja sogar übertrifft. Denn in jenen Jahren der ersten Reife, in welchen der Geist nicht nur für Eindrücke aller Art bei weitem am empfänglichsten, sondern auch am wifsbegierigsten nach Erkenntnis und Verständnis der Welt ist, wurde mein Geist nicht, wie es sonst zu geschehen pflegt, mit Worten und Erzählungen von Dingen, von denen er noch gar keine wahre und zutreffende Vorstellung haben konnte, angefüllt, und auf diese Weise die erste Schärfe des Verstandes abgestumpft und ermüdet, sondern anstatt dessen wurde mein Erkennen und Denken durch den Anblick der Dinge genährt und wahrhaft gebildet; und so war es mir möglich, die Art und Beschaffenheit der Dinge früher selbst kennen zu lernen, als Überlieferungen über den Wechsel und die gegenseitigen Verhältnisse derselben mitgeteilt zu erhalten: alles in allem freue ich mich also darüber, dafs ich auf diesem Wege frühzeitig daran gewöhnt wurde, mich durchaus nicht bei blofsen Worten zu beruhigen, sondern vielmehr die Anschauung, den Eindruck und die unmittelbare Erkenntnis der Dinge weit höher zu schätzen als tönende Worte. Auf diese Weise blieb ich für alle Zukunft davor bewahrt, jemals an blofsen Worten statt an den Dingen selbst mein Genüge zu finden, daher ich durchaus keinen Grund habe, jene Reisezeit zu bedauern."

Getreu dem Versprechen, welches er seinem Vater gegeben hatte, trat im Januar 1805 Schopenhauer in die Lehre bei dem Grofskaufmann und Senator Jenisch in Hamburg, und nun begann eine zweijährige Periode seines Lebens, in welcher er sich höchst unglücklich fühlte. Seine traurige

Stimmung wurde bis zum Übermafse gesteigert, als schon drei Monate nach Antritt der Lehrzeit der von ihm über alles geliebte und verehrte Vater bei einer Revision seiner Speicher fehltrat und durch einen Sturz in die Tiefe ums Leben kam, während bald darauf die lebenslustige junge Witwe mit ihrer Tochter nach Weimar zog, um der grofsen Sonne des Goetheschen Genius nahe zu sein, und den Sohn in Hamburg in einer Lage zurückliefs, welche anfing, ihm immer unerträglicher zu werden. Und doch fand er nicht die Kraft in sich, seine Fesseln zu brechen, teils weil er sich durch das dem Vater gegebene Versprechen gebunden fühlte, teils weil in ihm je länger um so mehr die Überzeugung sich befestigte, dafs es für ihn schon zu spät sei, sich für einen gelehrten Beruf vorzubereiten. Mit naiver Offenherzigkeit schildert er in seinem *Curriculum*, wie er seinen Lehrherrn hinterging, wo er nur konnte, um seiner Neigung zum Studium nachzuhängen. Immer trüber und hoffnungsloser wurde die Stimmung, welche in den Briefen an seine Mutter zum Ausdruck kam, bis diese einem einsichtigen Freund, dem Hofbibliothekar und Kunstschriftsteller Karl Ludwig Fernow, die Briefe mitteilte, worauf dieser es unternahm, in einem dem Schreiben der Mutter beigelegten Gutachten dem persönlich ihm unbekannten Sohne vorzustellen, dafs es für ihn noch nicht zu spät sei, seinen Beruf zu wechseln. Als Schopenhauer diese Mitteilung Fernows erhielt, da brach er, wie er selbst erzählt, in einen Strom von Tränen aus, und sofort war bei ihm, dem es sonst bei seiner Hamletnatur immer sehr schwer fiel, sich zu entscheiden, sein Entschlufs gefafst; brieflich verabschiedete er sich von seinem Lehrherrn und fuhr nach Weimar, um ein neues Blatt in dem Buche seines Lebens zu beginnen.

3. Studienzeit und akademische Tätigkeit bis zur Übersiedelung nach Frankfurt (1807—1831).

Von Weimar begab sich der neunzehnjährige, aber wie der junge Buddha schon tief von dem Leiden der Welt ergriffene Jüngling nach Gotha, wo die vorsorgliche Mutter für ihn Kost und Logis beim Gymnasialprofessor K. G. Lenz bestellt hatte, während zwei rühmlich bekannte Philologen, der

Gymnasialdirektor Döring und der jedem Freunde des klassischen Altertums durch sein schönes Elementarbuch der griechischen Sprache (19. Aufl. 1867) bekannte Friedrich Jacobs seine Ausbildung in den alten Sprachen übernommen hatten. Döring gab ihm täglich zwei Privatstunden im Lateinischen und wufste die erstaunlichen Fortschritte seines Zöglings nicht genug zu rühmen, während Schopenhauer für Jacobs eine herzliche Zuneigung empfand, welche bei dessen Versetzung nach München in einem warmen poetischen Nachrufe (bei Gwinner², S. 61) zum Ausdruck kam. Herzliche Freundschaft mit Mitschülern wie Osann und Lewald vermochte doch nicht das Gefühl der Vereinsamung zu heben, welches nun einmal das Los des überragenden Genius auf Erden zu sein pflegt. Leider führte der jugendliche Übermut unseres Philosophen schon nach einem halben Jahre den Abbruch der so fruchtbaren Lehrzeit in Gotha herbei. Zwar ein launiges Spottgedicht auf die Gothaer Philister (bei Gwinner², S. 62) hatte keine weiteren Folgen, als aber Schopenhauer sich dazu verstieg, einen Lehrer wegen mifsliebiger Äufserungen über die Selekta, an deren Unterricht auch Schopenhauer teilnahm, in einem ziemlich harmlosen Gedichte (bei Gwinner², S. 63) zu verspotten und dieses den Lehrern zu Ohren kam, da glaubte Döring es den Gefühlen der Kollegialität schuldig zu sein, dafs er dem jugendlichen Sünder den weiteren Privatunterricht versagte, und Schopenhauer verliefs Gotha, um sich zur Fortsetzung seiner Studien gegen Ende 1807 nach Weimar zu begeben. Die Mutter fürchtete nicht mit Unrecht, dafs die Neigung ihres Sohnes, „alles besser wissen zu wollen und überall Fehler zu finden“, bei einem Zusammenwohnen zu manchem für beide Teile unerquicklichen Auftritte führen könne; sie erklärte in einem sehr verständig geschriebenen Briefe, dafs sie stets den Sohn als lieben Gast gern bei sich sehen werde, dafs es aber bei der Verschiedenheit ihrer Charaktere für beide Teile erspriefslicher sei, wenn der Sohn nicht in ihrem Hause wohne. Sie besorgte für ihn eine Wohnung in dem Hause des später so berühmt gewordenen Gräcisten Passow, bei dem er auch Unterricht im Griechischen nahm, während der Gymnasialdirektor Chr. L. Lentz ihn im

Lateinischen fortbildete und er im übrigen wesentlich als Autodidakt die ausgebreitete Kenntnis der Schriftsteller des klassischen Altertums sich aneignete, welche ihn durch sein ganzes späteres Leben auszeichnete. Über seine Studien in Weimar und deren Wert für das weitere Leben spricht sich Schopenhauer in einer bemerkenswerten Stelle des *Curriculum vitae* aus wie folgt:

„Von Wissensdurst getrieben, habe ich in unermüdlichem Fleiſse, mit Mühe und dem gröſsten Eifer, angespannt und sogar ängstlich darauf hingearbeitet, die Lücken der vergangenen Zeit auszufüllen und den verlorenen Gewinn so vieler Jahre durch späten Fleiſs wieder einzuholen. Mit dem Gelde zur Beschaffung der erforderlichen Hilfsmittel war ich nicht sparsam, um so mehr aber mit meiner Zeit, welche ich so emsig benutzte, daſs ich Tag für Tag alle Stunden bis Mitternacht über meinen Büchern und Papieren saſs, als müſste ich mir den täglichen Lebensunterhalt im Schweiſse meines Angesichts verdienen. Ich wohnte dabei nicht im Hause meiner Mutter, sondern im selben Hause mit Passow, so daſs ich den Lehrer immer zur Hand hatte. Bei weitem der wichtigste Teil meiner Studien war den alten Sprachen gewidmet, während ich daneben mich nur aus Büchern in Mathematik und Geschichte fortbildete, deren Elemente ich schon vorher besessen hatte. In diesen Studien habe ich zwei Jahre zu Weimar verbracht, worauf meine Lehrer erklärten, daſs ich nunmehr für die Universität reif sei, und ich kann mit Wahrheit versichern, wenn es auch manchem verwunderlich erscheinen mag, daſs ich damals alles in früherer Zeit Vernachlässigte in zweiundeinemhalben Jahr wieder eingeholt habe. Die Bestätigung hiervon konnte ich zu meiner groſsen Freude dadurch finden, daſs ich während meiner Universitätszeit gelegentlich oft mich davon überzeugen konnte, in der Kenntnis der alten Sprachen andern Studierenden nicht nur gleich zu kommen, sondern bei weitem die meisten und nicht selten auch solche, deren Studium die Philologie war, zu übertreffen. Dies erklärt sich wenigstens zum Teil daraus, daſs ich, hauptsächlich als Autodidakt, eine weit gröſsere Anzahl alter Autoren durchgelesen hatte, als es denjenigen

möglich gewesen war, die auf Gymnasien unterrichtet worden waren, wo natürlich alle zusammen gemeinschaftlich und langsam fortschreiten müssen. Übrigens habe ich diese fleifsige Lektüre griechischer und lateinischer Schriftsteller auch weiterhin, während aller meiner Universitätsjahre gewissenhaft fortbetrieben, indem ich zwei Stunden täglich dieser Beschäftigung widmete. Hieraus sind mir vor allem folgende Vorteile erwachsen. Erstlich wurde ich mehr und mehr in die Kenntnis des Altertums eingeführt, in seinen Geist eingeweiht und von seinem hohen Werte erfüllt, welcher mir erst damals zum vollen Bewufstsein kam, als es mir im Verlaufe des gegenwärtigen Jahres (1819) beschieden war, in Italien die ehrwürdigsten und schönsten Denkmäler des Altertums mit Augen zu schauen und auch aus den geringsten Überbleibseln eines erhabenen Zeitalters von dem Hauch seines Geistes angeweht zu werden. Ein zweiter Vorteil war, dafs durch jene zusammenhängende Lektüre der alten Schriftsteller, namentlich der griechischen Philosophen, mein Ausdruck und Stil im Gebrauche des Deutschen ungemein gefördert und gebessert wurde. Endlich schützte mich jene beständige Lektüre davor, jene so schnell erworbene Kenntnis der alten Sprachen ebenso schnell wieder zu vergessen. Hatte sie doch so tiefe Wurzeln in meinem Geiste geschlagen, dafs sie auch jetzt nach so vielen und mannigfachen Studien anderer Art nicht verblafst ist und auch neuerdings keinen Schaden gelitten hat durch das täglich gesprochene Italienisch, welches dem Sprechen und Schreiben des Lateinischen zum gröfsten Verderben gereicht."

Neben diesem fruchtbaren Studium hat es Schopenhauer in Weimar während der Jahre 1808 und 1809 nicht versäumt, in dem grofsen Buche der Natur und des Lebens zu lesen. Er ritt, focht und tanzte, besuchte die Gesellschaften seiner Mutter, wo er auch Goethe sah, und das Weimarer Theater. Von den Reizen der Schauspielerin Karoline Jagemann war er so sehr gefesselt, dafs er seiner Mutter erklärte, er hätte dieses Weib heiraten mögen, auch wenn er sie Steine klopfend auf der Landstrafse gesehen hätte. An sie ist auch, wie man annimmt, das einzige Liebesgedicht (Faksimile im dritten Jahrbuche) gerichtet, welches von Schopenhauer vorhanden

ist. Von den Anstrengungen der Arbeit erholte er sich durch häufige Ausflüge, meist zu Pferde, in die Gegend, wie er denn auch 1808 beim Fürstenkongresse in Erfurt anwesend war und über die Damen spottete, welche Napoleon vorher für ein Ungeheuer und nachher für den liebenswürdigsten Mann von der Welt erklärten. Nahe Freundschaft, an welche er sich noch im Alter gern erinnerte, verband Schopenhauer mit dem um zwanzig Jahre älteren Romantiker und Dichter Zacharias Werner. Seine äufsere Erscheinung im einundzwanzigsten Lebensjahre gibt ein mutmafslich von Gerhard von Kügelgen gemaltes Bildnis wieder (Faksimile bei Gwinner, wie auch im dritten Jahrbuche); er hatte aschblondes, lockiges Haar, strahlende blaue Augen mit lebhaftem und festem Blick und war, wenn auch nicht so klein wie sein grofser Vorgänger Kant (oben S. 204), doch auch von kleiner Statur, unter Mittelgröfse. Da er mit dem einundzwanzigsten Jahre grofsjährig geworden war, so übergab ihm vor seinem Abgange zur Universität die Mutter das ihm zuerkannte Drittel des durch die Zeitverhältnisse wie auch durch ihren Luxus verminderten väterlichen Vermögens, welches für Mutter, Sohn und Tochter zusammen sich auf 57000 Taler belief. Von dem ihm zukommenden Anteil legte Schopenhauer 13000 Taler in Staatspapieren an, während er 6000 (später noch weitere 2000) Taler der Weingrofshandlung L. Abraham Muhl zu Danzig gegen kündbare Wechsel anvertraute. Über die Art seines Philosophierens während der Weimarer Zeit und über den Eindruck, welchen das Studium des Altertums und namentlich der griechischen Tragödie bei ihm hinterliefs, geben die neun bei Gwinner², S. 72—77 mitgeteilten Reflexionen ein Bild, deren eine (Gwinner², S. 75) mit den Worten schliefst: „Da alle Poesie das Bild des Ewigen in der Zeit ist, wird auch durch Bilder des irdischen Unglücks die Idee jenes wahren, unauflösbaren, unbedingten Übels erweckt und uns so das Bewufstsein der Ewigkeit beigebracht: das ist das Trauerspiel."

Im Oktober 1809 bezog Schopenhauer die Universität Göttingen, wo er seine alten Freunde, Osann und Lewald, wiederfand und andere dazugewann, wie namentlich den Amerikaner W. B. Astor und den späteren Gesandten Christian

Karl Josias Bunsen, den er auch während der Ferien als seinen Gast in dem Hause der Mutter zu Weimar aufnahm. Im ersten Göttinger Semester hatte sich Schopenhauer in der medizinischen Fakultät immatrikulieren lassen und hörte unter anderm naturwissenschaftliche Vorlesungen bei Blumenbach und historische bei Heeren. Im zweiten Semester siedelte er in die philosophische Fakultät über, und hier wurde für seinen Lebensberuf entscheidend der Rat, welchen der eben nach Göttingen berufene Skeptiker und Verfasser des Aenesidemus, Gottlob Ernst Schulze, ihm erteilte, worüber Schopenhauer in seinem Brief an Erdmann (1851) mit den Worten berichtet: „daſs ich 1809 die Universität Göttingen bezogen habe, wo ich Naturwissenschaften und Geschichte hörte, als ich im zweiten Semester, durch die Vorträge des G. E. Schulze, Aenesidemus, zur Philosophie auferweckt wurde. Dieser gab mir darauf den weisen Rat, meinen Privatfleiſs fürs erste ausschlieſslich dem Plato und Kanten zuzuwenden und, bis ich diese bewältigt haben würde, keine andern anzusehen, namentlich nicht den Aristoteles oder den Spinoza. Bei der Befolgung dieses Rates habe ich mich sehr wohlbefunden.“ Auſser den philosophischen Vorlesungen bei Schulze hörte er während seiner vier Göttinger Semester viele, nach seiner Gewohnheit fleiſsig nachgeschriebene und mit eigenen Randbemerkungen versehene Vorlesungen aus dem Gebiete der Mathematik, Naturwissenschaft und Geschichte. Für seine philosophische Weltanschauung ist folgende Sentenz aus der Göttinger Zeit (bei Gwinner[2], S. 484—85) bezeichnend: „Ob wohl dieses Leben nur für dieses Leben Weisheit erwecken könne, d. h. ob die Änderungen, die mein Wille durch die παίδευσις des Lebens in seinem innersten Grunde, gleichviel, ob zum Bösen oder zum Guten, erleidet, meinen Willen doch nur bestimmen, insofern diese Sinnenwelt seine Sphäre ist, — oder ob jene Änderungen mein ganzes unendliches Dasein mitempfindet, und folglich die Endlichkeit kausal wird für die Unendlichkeit, wie umgekehrt bei jeder tugendhaften Handlung die Unendlichkeit kausal wird für die Endlichkeit? Nehmen wir es nicht an, so frägt sich: wozu das Possenspiel der Welt?“ —

Im Herbst 1811 siedelte Schopenhauer an die Berliner Universität über, wie er an Erdmann berichtet: „in der Erwartung, einen echten Philosophen und grofsen Geist in Fichten kennen zu lernen; diese Verehrung *a priori* verwandelte sich aber bald in Geringschätzung und Spott." In dem *Curriculum vitae* sagt er darüber: „Auch Fichten, welcher seine Philosophie lehrte, habe ich auf das sorgfältigste gehört, um später gerechter über sie urteilen zu können; auch habe ich zuweilen in dem Kolloquium, welches er mit seinen Zuhörern abhielt, lange mit ihm disputiert, woran sich diejenigen, welche anwesend waren, vielleicht noch jetzt erinnern." Im zweiten Berliner Semester hörte Schopenhauer auch bei Schleiermacher dessen „Geschichte der Philosophie während der Zeit des Christentums", wie immer sehr fleifsig, aber mit selbständigem Urteil, wie die Randbemerkungen in seinem zu Berlin aufbewahrten Kollegienheft (Werke VI, 184 Gr.) beweisen. So bemerkt er zu Schleiermachers Behauptung, die Philosophie habe Gott als Thema mit der Religion gemein, „dafs, was diese Gott nennt, dasselbe ist, was die Philosophie abstrakter, geläuterter und als von allem Zusatz frei unumstöfslich erkennt." Aufserdem hörte er zu Berlin im Sommer 1811 Vorlesungen über Chemie, Magnetismus und Elektrizität, Ornithologie, Amphibiologie, Ichthyologie, weifsblütige Tiere und Haustiere, sowie über nordische Poesie, im Sommer 1812 über Zoologie, Entomologie, Geognosie, sowie bei F. A. Wolf über griechische Literaturgeschichte (dessen Nachschrift durch Schopenhauer Korrekturen von Wolfs eigener Hand aufweist), sowie über die Wolken des Aristophanes und die Satiren des Horaz, endlich im Winter 1812—1813 über Physik, Astronomie, Physiologie, Anatomie des Gehirns und Zoologie. Die Berliner Bibliothek besitzt Schopenhauers Nachschriften dieser Vorlesungen wie auch dessen Randbemerkungen zu den Schriften Lockes, Kants und nachkantischer Philosophen (vgl. darüber in unserer Ausgabe Schopenhauers Bd. I, S. VIII—X). Diese fleifsigen Arbeiten liefsen dem jungen Studenten wenig Zeit übrig zur Pflege der Geselligkeit, doch verbrachte er die Herbstferien 1812 mit Mutter und Schwester zu Teplitz und war nahe befreundet mit seinen Kommilitonen Gans, Helmholtz und dem

für alles Schöne empfänglichen, selbst aber unproduktiven und daher von Schopenhauer (mit einem Ausdrucke Jean Pauls) als ein „passives Genie“ bezeichneten Iken. Sein Mitgefühl für die leidende Menschheit zeigt sich in der Teilnahme, welche er zwei armen, in der Charité internierten Melancholikern zuwandte. Während der Vorarbeiten zu seiner Doktordissertation fingen schon die Grundgedanken seines eigenen Systems an in ihm aufzukeimen, wie folgende, zu Berlin 1813 geschriebene Stelle in seinen Manuskripten (unserer Ausgabe, Bd. XI, S. 46) beweist.

„Unter meinen Händen und viel mehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in Einem sein soll, da man sie bisher trennte, so fälschlich als den Menschen in Seele und Körper. Das Werk wächst, konkresziert allmählich und langsam wie das Kind im Mutterleibe: Ich weiſs nicht, was zuerst, was zuletzt entstanden ist, wie beim Kind im Mutterleibe. Ich werde ein Glied, ein Gefäſs, einen Teil nach dem andern gewahr, d. h. ich schreibe auf, unbekümmert, wie es zum Ganzen passen wird. Denn ich weiſs, es ist alles aus einem Grund entsprungen. So entsteht ein organisches Ganzes, und nur ein solches kann leben. Die da meinen, man dürfe nur irgendwo einen Faden anzetteln und dann weiter daran knüpfen, eins nach dem andern, in hübsch ordentlicher Reihe, und als höchste Vollendung aus einem magern Faden durch Winden und Weben einen Strumpf wirken — wie Fichte (das Gleichnis gehört Jacobi) —, die irren. Ich, der ich hier sitze und den meine Freunde kennen, begreife das Entstehen des Werkes nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift. Ich seh es an und spreche wie die Mutter: ich bin mit Frucht gesegnet. Mein Geist nimmt Nahrung aus der Welt durch Verstand und Sinne, diese Nahrung gibt dem Werk einen Leib, doch weiſs ich nicht wie, noch warum bei mir und nicht bei andern, die dieselbe Nahrung haben. — Zufall, Beherrscher dieser Sinnenwelt! laſs mich leben und Ruhe haben noch wenige Jahre! denn ich liebe mein Werk wie die Mutter ihr Kind: wann es reif und geboren sein wird, dann übe dein Recht an mir und nimm Zinsen des Aufschubs. — Gehe ich aber früher unter

in dieser eisernen Zeit, o so mögen diese unreifen Anfänge, diese meine Studien der Welt gegeben werden wie sie sind und als was sie sind: dereinst erscheint vielleicht ein verwandter Geist, der die Glieder zusammenzusetzen versteht und die Antike restauriert."

Da nach dem ungünstigen Ausfall der Schlacht bei Lützen (2. Mai 1813) Berlin als durch Napoleon bedroht erschien, begab sich Schopenhauer über Dresden zunächst nach Weimar, wo er, bei seiner argwöhnischen Natur, an dem, wie es scheint, ganz harmlosen Wohnen des weimarischen Archivars Friedrich von Gerstenbergk genannt Müller im Hause der Mutter, der auch dem Sohne nicht mit der schuldigen Achtung begegnet sein mag, so grofsen Anstofs nahm (*ubi domestica quaedam tam vehementer mihi displicebant,* wie das *Curriculum* sagt), dafs er sich nach Rudolstadt zurückzog, dort während des Sommers 1813 in ländlicher Abgeschiedenheit sein erstes Werk „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde" vollendete und, da eine Rückkehr nach Berlin wegen der Kriegsunruhen schwer zu bewerkstelligen war, am 2. Oktober 1813 an der Universität Jena zum Doktor der Philosophie promoviert wurde. In dieser 1813 in erster und erst 1847 in zweiter sehr bereicherter Auflage erschienenen Erstlingsschrift, der „Vierfachen Wurzel", fafst Schopenhauer die von Kant aufgedeckten Elemente *a priori*, auf denen unsere Erkenntnis beruht, zu einer Einheit zusammen und findet diese Einheit in dem Satz vom zureichenden Grunde, dem *principium rationis sufficientis*, welcher wie ein Baum aus vier sehr zu unterscheidenden Wurzeln entspringt; als solche bezeichnet Schopenhauer:

1. *principium essendi:* Raum und Zeit,
2. *principium fiendi:* Kausalität *(causa)*,
3. *principium cognoscendi:* Erkenntnisgrund *(ratio)*,
4. *principium agendi:* das Motiv.

Zwei grofse Grundgedanken des späteren Systems treten uns schon aus dieser Erstlingsschrift entgegen. Der eine ist die Überzeugung, dafs alle Erkenntnis durch Begriffe sekundär ist und nur dazu dienen kann, die Verhältnisse der anschaulichen Welt in sich zu befassen, nicht aber, dieselben auf dem Wege des Beweises durch Begriffe hervorzubringen; so

kann, wie wir schon bei Kant (oben S. 226) sahen, der Erkenntnisgrund *(ratio)* dazu dienen, den Realgrund *(causa)* auszudrücken; er kann aber, vergleichbar dem Schatten, in welchen die verschiedensten Verhältnisse hineinpassen, ebensogut umgekehrt verwendet werden. Hiermit wird der anschaulichen Welt und ihren Verhältnissen die völlige Unabhängigkeit von allem begrifflichen Erkennen vindiziert. Die Gesetzmäfsigkeit des Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen, wie sie in den Naturwissenschaften herrscht, und die Gesetzmäfsigkeit des räumlichen und zeitlichen Zusammenhangs, wie sie in den mathematischen Disziplinen der Geometrie und Arithmetik zum Ausdruck kommt, diese beiden Gesetzmäfsigkeiten des *principium fiendi* und des *principium essendi*, welche beide wieder von einander verschieden sind, beruhen nicht auf begrifflicher Demonstration, sondern würden dieselben bleiben, welche sie sind, auch wenn es gar keine begriffliche Erkenntnis, kein *principium cognoscendi*, besser vielleicht *cogitandi* zu nennen, gäbe. Vielleicht dürfen wir noch einen Schritt über Schopenhauer hinausgehen und auch die vier Denkgesetze *(principium identitatis*, *contradictionis*, *exclusi tertii* und *rationis sufficientis)*, welche er als metalogische Wahrheiten bestehen läfst, als einen blofsen abstrakten Reflex der Gesetzmäfsigkeit der Anschauung, namentlich der des Raumes, auffassen, wie ich dies wiederholt nachzuweisen versucht habe (vgl. meine Philosophie der Griechen S. 341 und Neuere Philosophie, oben S. 305). — Der zweite grofse Grundgedanke ist die aufkeimende Erkenntnis, dafs das *principium agendi* von dem *principium fiendi* im Grunde nicht verschieden, dafs die Motivation nur die von innen gesehene Kausalität ist, eine Erkenntnis, bei welcher wir Schopenhauer auf dem Wege zu der gröfsten Entdeckung sehen, welche zu machen ihm vorbehalten war.

Noch im Oktober übersandte Schopenhauer ein Exemplar der „Vierfachen Wurzel" an Goethe, der das Buch las und den Verfasser, welcher im November 1813 von Rudolstadt nach Weimar zurückgekehrt war, an sich heranzog, ihn von November 1813 bis Mai 1814 seines näheren Umgangs würdigte, ihn in seine Farbenlehre einweihte und bei Schopenhauers Abreise nach Dresden am 8. Mai 1814 in dessen Stammbuch

eigenhändig (Faksimile im ersten Jahrbuch) „in Gefolg und zum Andenken mancher vertraulichen Gespräche“ den zu einer höheren Wertschätzung der menschlichen Gesellschaft auffordernden Vers schrieb:

„Willst du dich deines Wertes freuen,
So mufst der Welt du Wert verleihen.“

Auch der Mutter hatte Schopenhauer ein Exemplar der „Vierfachen Wurzel“ überreicht. Scherzend meinte sie, das sei wohl etwas für Apotheker. „Man wird es noch lesen,“ entgegnete der Sohn, „wann von deinen Schriften kaum mehr ein Exemplar in einer Rumpelkammer stecken wird.“ Sie erwiderte neckisch: „Von den deinigen wird die ganze Auflage noch zu haben sein“ (Gwinner², S. 117) — und sollte leider fürs erste mehr recht behalten, als sie selbst oder sonst irgend jemand nach einem so bedeutenden Anfang ahnen mochte.

Im Mai 1814 siedelte Schopenhauer nach Dresden über; hier bewohnte er von 1814 bis 1818 ein Gartenhaus in der Ostra-Allee und hat, wie vordem zu Rudolstadt im Hotel Ritter, auch hier durch eine lateinische Inschrift auf der Fensterscheibe diese Tatsache zum Andenken überliefert. Das Gartenhaus existiert nicht mehr, an seiner Stelle steht das Orangeriegebäude im Herzogingarten. Nur zweimal verliefs Schopenhauer während dieser vier Jahre auf kurze Zeit das von ihm sehr geliebte Dresden, das eine Mal im Sommer 1816 zu einer neuntägigen Tour zu Pferde nach Teplitz, das andere Mal im Sommer 1817 zu einem fünftägigen Ausfluge in die Sächsische Schweiz. Angeregt durch seinen Verkehr mit Goethe, beschäftigte er sich im ersten Jahre viel mit der Farbenlehre und konnte schon im Juli 1815 an Goethe das Manuskript seiner im Mai 1816 bei Hartknoch in Leipzig im Druck erschienenen Schrift „Über das Sehen und die Farben“ senden, in welcher er gegen Newton und für Goethe Partei ergriff, aber auch über diesen in einer Weise hinausging, für welche er vergebens bemüht war, die Zustimmung des alternden, schon sechsundsechzigjährigen Dichters zu gewinnen. Hatte Newton das weifse Licht für zusammengesetzt aus den Farben rot, orange, gelb, grün, blau, indigo und violett erklärt,

so ist hingegen nach Goethes Farbenlehre dieses weiſse Licht nicht zusammengesetzt, sondern einfach, und die Farben entstehen durch eine Trübung des weiſsen Lichtes, welche durch die Beschaffenheit des Mediums, auf welches es fällt oder durch welches es durchschimmert, veranlaſst wird. Schopenhauer vertieft diese ans Objekt sich haltende Goethesche Auffassung physiologisch, indem er mit Recht geltend macht, daſs die Farben zwar durch die Beschaffenheit der Objekte bedingt werden, aber als Sinneseindrücke nur im Auge ihren Sitz haben und auf einer qualitativ geteilten Tätigkeit der Retina beruhen. (Verwandt sind die neueren Anschauungen von Helmholtz, wenn er die Farben aus der Erregung verschieden gearteter Nervenfasern erklärt, und von v. Kries, wenn er die Unterscheidung des Hellen und Dunkeln den Stäbchen, die Farben den Zäpfchen der Retina als Wirkungen zuschreibt.) Diese und eine ungleich wichtigere Beschäftigung lieſs dem Philosophen noch Zeit genug, die Geselligkeit zu pflegen, indem er mit einer damals in Dresden bestehenden „literarischen Clique", wie er sie nannte, verkehrte und in ihrer Mitte, wie sein Freund Freiherr Friedrich von Biedenfeld später (im Stuttgarter Morgenblatt für gebildete Leser, 1859, Nr. 22) berichtete, als *enfant gâté*, er hätte auch sagen können, als *enfant terrible*, auftrat: „Von offenherzigster Ehrlichkeit, gerade heraus, herb und derb, bei allen wissenschaftlichen und literarischen Fragen ungemein entschieden und fest, Freund wie Feind gegenüber jedes Ding bei seinem rechten Namen nennend, dem Witze sehr hold, oft ein wahrhaft humoristischer Grobian, wobei nicht selten der Blondkopf mit den blaugrauen funkelnden Augen, der langen Wangenfalte auf jeder Seite der Nase, der etwas gellenden Stimme und den kurzen heftigen Gestikulationen mit den Händen ein gar grimmiges Aussehen gewann. Mit seinen Büchern und Studien lebte er fast gänzlich isoliert und ziemlich einförmig, suchte keine Freundschaft, schloſs sich auch niemandem besonders an, sah sich aber bei seinen weiten und raschen Spaziergängen gern begleitet, unterhielt sich dabei sehr lebhaft über einzelne literarische Vorkommenheiten, wissenschaftliche Gegenstände, hervorragende Geister, besonders gern über Drama und Theater. Wer ihn liebenswürdig, an-

ziehend, belehrend haben wollte, der mufste mit ihm allein spazieren gehn.“ Ein anderer Freund, F. A. Schulze, als Schriftsteller Friedrich Laun genannt, an den sich Schopenhauer noch in späten Jahren als an „seinen guten, lieben, treuen, alten Schulze“ erinnerte, nannte ihn einen *Jupiter tonans,* während ein dritter Freund, der Maler Ruhl, noch 1882 über ihn schrieb: „Du stehst wieder vor mir, mit der blonden, von der Stirn aufstrebenden Phöbuslocke, mit der sokratischen Nase, mit den stechend sich dilatierenden Pupillen, aus welchen gegen Kuhn und Kind *e tutti quanti* der damaligen Dichtergröfsen, die in Dresden *le haut du pavé* hielten, zerschmetternde Blitze fuhren“, wie denn dieser Freund Ruhl uns auch ein in Schemanns Schopenhauerbriefen reproduziertes (wie es scheint, nur wenig ähnliches) Ölbild des jungen Feuergeistes hinterlassen hat. Am nächsten stand ihm wohl damals, wie im späteren Leben, der kunstsinnige Johann Gottlob von Quandt, der von ihm an die Schwester schrieb: „Ich liebe ihn so sehr, dafs ich fühle, dafs ich ihn ewig lieben werde.“ Oft rifs sich Schopenhauer von diesem Freundeskreise los, um in der Einsamkeit seinen Gedanken nachzuhängen. Dann mochte es wohl geschehen, dafs er in der Orangerie mit den Blumen und Pflanzen ein Zwiegespräch führte, und der Gartenaufseher, dem das laute Sprechen und Gestikulieren auffiel, ihn fragte: „Hören Sie, sagen Sie, mein guter Herr, wer sind Sie eigentlich?“ Worauf Schopenhauer erwiderte: „Ja, wenn ich das nur erst selbst wüfste!“ „Und das war Humor“ (Scherz, hinter dem sich ein tiefer Ernst versteckt), wie Schopenhauer hinzufügte, als er seinem Jünger Frauenstädt diese Geschichte erzählte (Frauenstädt, Memorabilien S. 241). Ein andermal kam er mit einer Blüte im Knopfloch nach Hause, und als seine Wirtin bemerkte: „Sie blühen, Herr Doktor“, erwiderte er: „Ja, wenn die Bäume nicht blühen, wie sollten sie Früchte tragen.“ (Gwinner², S. 161.) Diese Früchte reiften während des vierjährigen Aufenthaltes in Dresden, wie seine im 11. Band unserer Ausgabe jetzt vollständig vorliegenden Aufzeichnungen beweisen, in mächtigem inneren Ringen langsam heran. „Diese zu Dresden in den Jahren 1814—1818 geschriebenen Bogen“, sagt Schopenhauer in einer späteren

Randbemerkung, „zeigen den Gärungsprozeſs meines Denkens, aus dem damals meine ganze Philosophie hervorging, sich nach und nach daraus hervorhebend, wie aus Morgennebel eine schöne Gegend“, und im Quartanten sagt er: „Zu der Zeit, wo mein Geist in seinem Kulminationspunkt stand, wann dann durch begünstigende Umstände die Stunde herbeigeführt wurde, wo das Gehirn die höchste Spannung hatte, so mochte mein Auge treffen auf welchen Gegenstand es wollte, — er redete Offenbarungen zu mir, und es entspann sich eine Reihe von Gedanken, die aufgeschrieben zu werden wert waren und es wurden.“ „Ich gestehe übrigens, daſs ich nicht glaube,“ sagt er an einer andern Stelle, „daſs meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanischaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten. Aber freilich standen, wie Diderot sagt, viele Säulen da, und die Sonne schien auf alle; doch nur Memnons Säule klang.“ (Bd. XI, S. 459 unserer Ausgabe.)

Im März 1817 begann Schopenhauer die von ihm aufgezeichneten Gedanken in geordneter Darstellung abzufassen, und im März 1818 war die erste Niederschrift des Werkes vollendet, welches in seinem Titel, so kurz er ist, schon den ganzen Grundgedanken des Systems ausspricht; es hieſs: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ und wird von uns weiter unten eingehend zu behandeln sein. Am 28. März 1818 bot Schopenhauer den Verlag des Werkes der Buchhandlung von Friedrich Arnold Brockhaus (gestorben 1823) in Leipzig an. „Mein Werk“, schrieb er an Brockhaus, „ist ein neues philosophisches System: aber neu im ganzen Sinn des Worts: nicht neue Darstellung des schon Vorhandenen: sondern eine im höchsten Grad zusammenhängende Gedankenreihe, die bisher noch nie in irgend eines Menschen Kopf gekommen.“ Brockhaus übernahm gegen das geforderte und bewilligte Honorar von vierzig Dukaten für vierzig Bogen den Verlag der ersten Auflage in einer Höhe von achthundert Exemplaren. Das Manuskript wurde in zwei Partien im Juli und September 1818 abgesandt. Da der Druck sich etwas verzögerte und Schopenhauer ungeduldig wurde, kam es zwischen ihm und dem Verleger zu einer unerquicklichen

Korrespondenz, aus welcher kleine Geister den Anlaſs nahmen, auf den groſsen Mann einige Steine zu werfen. Für uns ist der ganze Handel und das eminent unpraktische Verhalten Schopenhauers dabei nur ein Beleg für seine Behauptung, „daſs für das praktische Leben das Genie so brauchbar sei, wie ein Sternteleskop für das Theater“ (Welt II, 15, S. 161 unserer Ausgabe). Noch ehe der Druck vollendet war, verlieſs Schopenhauer am 23. September 1818 Dresden, um in Italien von den Anstrengungen der letzten fünf Jahre Erholung zu finden. Die Aushängebogen wurden ihm durch Quandt nachgesandt; das Werk erschien gegen Ende des Jahres mit der Jahreszahl 1819 auf dem Titel.

Nachdem Schopenhauer am 23. September 1818 Dresden verlassen hatte, ging er, wie das Manuskriptbuch „Reisebuch“ verfolgen läſst, zunächst über Wien nach Venedig, wo er im November 1818 ein Liebesverhältnis mit einer Dame von Stand und Vermögen anknüpfte. Eine Empfehlung Goethes an den damals in Venedig weilenden Lord Byron gab er aus eifersüchtigen Grillen nicht ab, was er späterhin schmerzlich bereute. Vom Dezember 1818 bis zum Mai 1819 weilte er, von einem Abstecher nach Neapel, Pompeji und Pästum im März 1819 abgesehen, in Rom und verkehrte viel mit den deutschen Künstlern, wie sie sich damals im *Caffè greco*, einem noch heute bestehenden, aber wenig mehr besuchten Restaurant, zu versammeln pflegten. Seine freisinnigen Ansichten, verbunden mit seiner gewohnten Offenherzigkeit und seiner Neigung zu Paradoxien, verfehlten nicht, in den engherzigen deutschen Künstlerkreisen vielfach Anstoſs zu erregen. Als er eines Tages die treffende Bemerkung machte, daſs der Kreis der griechischen Götter dem bildenden Künstler den Vorteil geboten habe, in ihnen die verschiedenen Typen der Menschennatur als Zeus, Apollon, Athene, Ares, Hermes, Dionysos, Aphrodite zur Anschauung zu bringen, und ein anwesender Bildhauer bemerkte: „Dafür haben wir ja die zwölf Apostel“, rief Schopenhauer aus: „Gehn Sie mir doch mit Ihren zwölf Philistern aus Jerusalem“, und erregte dadurch bei den Anwesenden einen Sturm der Entrüstung (Gwinner[2], S. 185). Nicht selten geschah es, daſs Neuankommende vor Schopen-

hauer gewarnt wurden. Gerechter urteilt von ihm Karl Witte in einem Briefe vom 19. Februar 1819: „Mit Schopenhauer bin ich viel umgegangen. In der ganzen Zeit bemerkte ich nichts Schlechtes an ihm. Seine religiösen Ansichten würde ich nur dann so bezeichnen können, wenn sie auf sein Leben einen nachteiligen Einfluſs hätten. Dagegen habe ich viele Tugenden an ihm gefunden, unter denen seine unbeschränkte Wahrheitsliebe nicht die kleinste ist. Dagegen war sein Umgang in vielen Beziehungen lehrreich, in andern interessant.“ Im Mai 1819 finden wir Schopenhauer wieder in Venedig, von wo er sich im Juni nach Mailand begab. Hier erwartete ihn eine schmerzliche Nachricht. Die Weingroſshandlung Abraham Muhl in Danzig, welcher Johanna Schopenhauer und ihre Tochter fast ihr ganzes Vermögen, der Sohn nur 8000 Taler anvertraut hatten, war genötigt, ihre Zahlungen einzustellen und bot den Gläubigern eine Abfindungssumme von 30 Prozent an. Sofort schrieb Schopenhauer an seine Schwester, er sei bereit, das Wenige, was ihm geblieben, mit Mutter und Schwester zu teilen (Gwinner[2], S. 200). Dieses Anerbieten wurde nicht angenommen. Hingegen setzte die Schwester dem Bruder zu, dem Konkurs beizutreten, um ein gerichtliches Eingreifen zu verhindern, worauf Schopenhauer, da er für sein Geld kündbare Wechsel in Händen hatte, nicht eingehen wollte. Hingegen versprach er, in keiner Weise durch ein Eingreifen seinerseits den Vergleich stören zu wollen. Derselbe kam zustande, wodurch Mutter und Schwester zwei Drittel ihres Besitzes einbüſsten. Erst nachdem Anfang Mai 1820 der Akkord abgeschlossen und bis zum 1. August 1821 ausgeführt worden war, präsentierte Schopenhauer Ende August 1821 seinen ersten Wechsel und einige Zeit darauf in schonender Weise den zweiten. Schon früher (am 1. Mai 1821) hatte er an Muhl, welcher vorschützte, nicht zahlen zu können, geschrieben: „Sollten Sie also doch noch Zahlungsunfähigkeit vorschützen wollen, so werde ich Ihnen das Gegenteil beweisen durch die famöse Schluſsart, welche der groſse Kant in die Philosophie eingeführt, um damit die moralische Freiheit des Menschen zu beweisen, nämlich den Schluſs vom Sollen aufs Können. Das heiſst: zahlen Sie nicht gutwillig, so wird der Wechsel eingeklagt. Sie sehen, daſs

man wohl ein Philosoph sein kann, ohne deshalb ein Narr zu sein." Durch dieses kluge und entschlossene Verhalten rettete Schopenhauer den für seine grofse Lebensaufgabe unentbehrlichen Besitz, während Mutter und Schwester zwei Drittel des ihrigen verloren, und bedauerlich bleibt nur, dafs durch diesen leidigen Handel eine Entfremdung für längere Jahre, wie vordem schon mit der Mutter, so nun auch mit der Schwester eintrat, obgleich Schopenhauer, wie oben S. 402 gezeigt, sich edelmütig erboten hatte, mit ihnen teilen zu wollen.

Gleich nach Empfang der ersten Botschaft von dem Unglück, welches die Familie getroffen hatte, im Juli 1819, fafste Schopenhauer den Entschlufs, sich an einer Universität zu habilitieren, setzte sich in Verbindung mit Lewald, welcher in Heidelberg dozierte, und mit seinen alten Lehrern Blumenbach in Göttingen und Lichtenstein in Berlin, fand überall ein freundliches Entgegenkommen und entschied sich schliefslich für Berlin, in der Hoffnung, dort schon gereiftere Zuhörer zu finden. Am 31. Dezember 1819 richtete er unter dem Dekanat Böckh sein Habilitationsgesuch an die philosophische Fakultät der Universität Berlin, unter Beifügung seiner drei bis dahin veröffentlichten Schriften sowie des mehrerwähnten ausführlichen *Curriculum vitae* in lateinischer Sprache und erhielt im Januar 1820 seine Zulassung zum Kolloquium. In sehr entgegenkommender Weise wurde ihm gestattet, schon vor dem Kolloquium im Lektionskatalog für Sommer 1820 seine Vorlesung anzukündigen unter dem Titel: „Die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste, sechsmal wöchentlich von 4 bis 5 Uhr nachmittags." Den Winter 1819—1820 hatte Schopenhauer benutzt, um seine Vorlesungen auf das fleifsigste auszuarbeiten, wie sie jetzt im IX. und X. Bande unserer Ausgabe vollständig vorliegen. Er verliefs Dresden am 13. März 1820, um sich nach Berlin zu begeben, wo er in der Niederlagstrafse 4 eine Wohnung bezog, durch deren Verhältnisse er in einen verdriefslichen Prozefs verwickelt wurde, von welchem weiter unten im Zusammenhang die Rede sein wird. Am 23. März 1820 hielt er seine Probevorlesung vor der Fakultät über die drei Arten der Ursache, wobei es sogleich mit Hegel zu einem

Zusammenstofse kam. Hegel nämlich hatte die Stirn zu behaupten (wahrscheinlich in Reminiszenz an Goethes „Kenner und Künstler“), dafs die unbewufsten, unwillkürlichen, vegetativen Funktionen, auf denen die Ernährung des Organismus beruht, die animalischen genannt werden, und mufste erst durch das Eingreifen des Professor Lichtenstein auf seinen Irrtum aufmerksam gemacht werden. Für seine erste Vorlesung im Sommer 1820, welche auch die letzte sein sollte, fand Schopenhauer nur wenige Zuhörer (ihre Zahl ist nicht bekannt). Trotzdem hat er diese Vorlesung nicht, wie behauptet worden ist, vor der Zeit abgebrochen, sondern bis in den August hinein fortgeführt, wo es dann heifsen mufste: *ecclesia missa est.* In den folgenden vier Semestern bis zum Sommer 1822 hat er teils dieselben Vorlesungen, teils eine solche über Dianoeologie und Logik angekündigt, aber nicht gehalten, worauf er dann am 27. Mai 1822 das ihm widerwärtige Berlin verliefs, um nach Italien seinen Weg zu nehmen. Der Grund dieses akademischen Mifserfolges bei einem Manne von so hervorragender Begabung, nicht nur für die schriftliche, sondern auch für die mündliche Darstellung seiner Gedanken, lag teils darin, dafs damals neben Hegel als einzigem Ordinarius noch vier Privatdozenten der Philosophie wirkten, wozu im Herbst 1820 noch Beneke als fünfter kam, teils auch in dem eigensinnigen Trotze, mit welchem Schopenhauer beharrlich seine Vorlesungen in dieselben Stunden legte, in welchen der gefeierte Hegel Studierende aller Fakultäten um sich versammelte. Ein weiterer Grund lag in der uns heute unbegreiflichen Nichtbeachtung, welche „Die Welt als Wille und Vorstellung“ Jahrzehnte hindurch zu erleiden hatte. Im Februar 1820 hatte Brockhaus noch nicht hundert Exemplare abgesetzt. Die Rezensionen kamen nur spärlich und sprachen sich über das Werk vorwiegend ungünstig aus. (Wir werden sie sämtlich in unserm VI. Jahrbuche 1917 abdrucken lassen.) Im Frühjahr des Jahres 1819 erschien eine Rezension von einem Dr. Bernhard in den Wiener Jahrbüchern für Literatur; ihr folgten mehr oder weniger eingehende Besprechungen von einem Anonymus im Weimarer Literarischen Wochenblatt (Oktober 1819), eine eigene feindselige Gegenschrift gegen Schopenhauer

von Rätze 1820 und sodann die Rezensionen im Leipziger Hermes 1820 von Herbart, in der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung Dezember 1820 von dem eben erst neben Schopenhauer habilitierten Privatdozenten Beneke, der sich dadurch eine „notwendige Rüge erlogener Zitate“ durch Schopenhauer in derselben Zeitschrift zuzog, und in der Leipziger Literaturzeitung im Januar 1821, wahrscheinlich von Krug. Eine rühmliche Ausnahme machten allein die wenigen Worte, welche Jean Paul in der „Kleinen Nachschule“ 1824 dem Werke widmete: „Schopenhauers Welt als Vorstellung und Wille, ein genialphilosophisches, kühnes, vielseitiges Werk, voll Scharfsinn und Tiefsinn; aber mit einer oft trost- und bodenlosen Tiefe — vergleichbar dem melancholischen See in Norwegen, auf dem man in seiner finsteren Ringmauer von steilen Felsen nie die Sonne, sondern in der Tiefe nur den gestirnten Taghimmel erblickt, und über welchen kein Vogel und keine Woge zieht.* Zum Glück kann ich das Buch nur loben, nicht unterschreiben.“ Mifsmutig über die mangelnde Anerkennung seiner Leistungen auf dem Katheder wie in der Presse hatte schon am 27. Mai 1822 Schopenhauer Berlin den Rücken gekehrt, um dem, vor drei Jahren infolge der Unglücksnachricht plötzlich verlassenen, geliebten Italien wieder entgegenzueilen.

Den Sommer 1822 verbrachte Schopenhauer in der Schweiz und begab sich sodann nach der langen und schönen Schweizerreise, die, wie er an Osann schrieb, herrliche Erinnerungen zurückgelassen hatte, über Mailand und Genua nach Florenz, wo er vom September 1822 bis zum Mai 1823 in den angenehmsten Verhältnissen verweilte, ohne auf dieser zweiten und für ihn letzten italienischen Reise weiter nach Süden vorzudringen. Die reichen Kunstschätze der Stadt Florenz gewährten ihm immer neue Anregung und Belehrung. Daneben belustigte ihn das Leben der grofsen und kleinen Welt Italiens, mochte er nun mit einem Dominikaner über den Verfall der Klöster sich unterhalten, in einem glänzenden Festsaale einer englischen Dame die Cour machen, oder das bunte Treiben

* Gemeint ist der Obstrynsee im Stifte Bergen (Gwinner [2], S. 283).

der niederen Volksschichten beobachten. Er schreibt an Osann: „Mit welchem Jubel begrüfste ich jede italienische Eigentümlichkeit! Das uns ganz Fremde und Ungewohnte beängstigt beim zweiten Male nicht wie beim ersten; selbst das Lästige, Widrige, Unbequeme wird als ein alter Bekannter begrüfst. Ich fand, dafs alles, was unmittelbar aus den Händen der Natur kommt, Himmel, Erde, Pflanzen, Bäume, Tiere, Menschengesichter, hier so ist, wie es eigentlich sein soll: bei uns nur so, wie es zur Not sein kann. Doch wenn in unserer stillen Zelle das Lämpchen freundlich wieder brennt, dann bin ich wieder ich selbst und weifs, wo mein Leben eigentlich liegt. Ich war so gesellig wie lange nicht; kam sogar in die grofse und mitunter in die vornehme Welt und merkte allmählich einen solchen Zuwachs von Erfahrung und Menschenkenntnis, dafs ich jene Zeit für sehr nützlich zugebracht halte. Sehen und Erfahren ist so nützlich als Lesen und Lernen. Besonders deutlich ist es mir geworden, wie jämmerlich das Leben der Vornehmen in der Nähe ist; und wie die Langeweile sie martert, trotz aller Gegenanstalten."

Auf die frohen und lehrreichen acht Monate des Aufenthaltes zu Florenz folgte für Schopenhauer ein trauriges Jahr. Im Mai 1823 war er von Florenz über Trient nach München gereist, wo ihn eine Erkrankung ein volles Jahr festhielt. Er schreibt darüber unter dem 21. Mai 1824 an Osann aus München: „Vor einem Jahre kam ich hierher, und etwa sechs Wochen darauf, als ich weiter wollte, fing eine Verkettung von Krankheiten an, die mich den ganzen Winter hier festgehalten hat. Hämorrhoiden mit Fistel, Gicht, Nervenübel succedierten sich: ich habe den ganzen Winter in der Stube zugebracht und sehr gelitten. Seit einem Monat bin ich hergestellt, aber noch so nervenschwach, dafs ich vor Zittern der Hände erst jetzt Ihren Brief, und zwar mit vieler Mühe, beantworten kann, mich matt dahinschleppe und bei Tage einschlafe." Nach diesen von Schopenhauer mitgeteilten Symptomen scheint es der Mangel an Körperbewegung gewesen zu sein, welcher die verschiedenen Leiden verschuldete, und damals dürfte Schopenhauer die Wahrheit der goldenen Regel erkannt haben, welche er in den Parergis (IV, S. 359

unserer Ausgabe) vorschreibt, dafs der Mensch gar nicht gesund bleiben könne, wenn er sich nicht täglich zwei Stunden in freier Luft Bewegung vergönne. Später hat er es so gehalten und ist, abgesehen vom Winter 1832, zeitlebens ein kerngesunder Mann geblieben. Zu seiner Erholung weilte er im Juni 1824 in Gastein, kehrte von dort nochmals nach München zurück und reiste sodann über Stuttgart, Heidelberg und Mannheim nach Dresden, wo er im September eintraf und sich zu dauerndem Aufenthalte einrichtete. In den acht Monaten dieses letzten Dresdener Aufenthaltes trug er sich mit den Plänen, Humes *Natural history of Religion* und *Dialogues concerning Natural Religion* (oben S. 129 fg.) zu übersetzen und Brunos Schrift *Della Causa* neu nebst einer lateinischen Übersetzung herauszugeben, ohne dafs von dem allem mehr als eine Vorrede zustande gekommen wäre (abgedruckt bei Griesebach im Nachlafs III, S. 183 fg.), welche sich über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie mit bitterer Ironie ausläfst. In dieser Zeit hatte er die Freude und den Trost, Jean Pauls (oben S. 405 erwähnte) Anerkennung seines Hauptwerkes zu lesen. Jean Paul starb schon im folgenden Jahre, so dafs Schopenhauer ihn nicht mehr persönlich kennen lernen konnte. Hingegen machte er die Bekanntschaft des von ihm früher hochgeschätzten und damals in Dresden wohnenden Ludwig Tieck, wobei die Divergenz der religiösen Anschauungen allzu deutlich hervortrat, als dafs es zu einem vertrauteren Verkehr hätte kommen können. Seine, wie es scheint, damals bestehende Absicht, Dresden zum dauernden Aufenthalt zu wählen, wurde durch eine leidige Angelegenheit vereitelt, welche ihn im Mai 1825 nach Berlin zurückrief. Dort hatte er 1820 eine Wohnung von zwei Zimmern innegehabt, zu welchen ein Vorzimmer führte, dessen Nichtbenutzung durch andere er sich ausbedungen hatte. In diesem Vorzimmer hatte sich am 12. August 1821 eine 47 Jahre alte Näherin Caroline Marquet, welche in demselben Hause ein Hinterstübchen bewohnte, mit zwei andern Mädchen zur Näharbeit niedergelassen, als Schopenhauer nach Hause kam und die Eindringlinge wiederholt und ernstlich aufforderte, das Vorzimmer zu räumen. Als er kurz darauf wieder aus seinem Zimmer trat, um aus-

zugehen, und die Näherin sich auch jetzt bei seiner Aufforderung, den Raum zu verlassen, widerspenstig zeigte, faſste er sie um den Leib und schleppte die Widerstrebende hinaus, wobei sie niederfiel, ohne auſser einigen blauen Flecken irgendwelchen Schaden genommen zu haben. Am folgenden Tage reichte sie nebst einem ärztlichen Attest eine Klage beim Berliner Hausvogteigericht ein, wurde aber von diesem kostenfällig abgewiesen. Hierbei beruhigte sie sich nicht, appellierte an das Kammergericht und erreichte zunächst die Verurteilung Schopenhauers zu einer geringen Geldstrafe. Durch diesen Erfolg ermutigt, ging sie weiter, führte gewisse, erst später eingetretene Körperschäden auf jene gewaltsame Behandlung durch Schopenhauer zurück und erlangte mit Hilfe eines geschickten Rechtsanwalts vom Instruktionssenat des Kammergerichts eine Entscheidung, welche für den Fall, daſs die Klägerin ihre Aussagen beeidigen werde, Schopenhauer zur Tragung der Kosten und zu einer lebenslänglichen Alimentation der Klägerin im Betrage von fünf Talern monatlich verurteilte. Sie wurde, obgleich sie im Verlaufe der Verhandlungen gelegentlich versichert hatte, daſs auch ihr Geisteszustand durch jenen Gewaltakt gelitten habe, im März 1826 zum Eide zugelassen, worauf dann der Oberappellationssenat das Erkenntnis des Kammergerichts bestätigte und Schopenhauer zur Tragung der Kosten und zu einer lebenslänglichen Alimentation der Klägerin von fünf Talern monatlich verurteilte, welche von 1821 an zwanzig Jahre hindurch von Schopenhauer getragen wurde, bis er endlich 1841 auf den Totenschein der Marquet das ihm aus Sulzer bekannte Anagramm des Tobianus (Jahrbuch II, S. 154) schreiben konnte: *obit anus, abit onus.*

Drei Semester lang, seit er nach Berlin zurückgekehrt war, widerstand Schopenhauer der Versuchung, eine Vorlesung an der Universität anzukündigen; dann erschien vom Winter 1826/27 an bis zum Winter 1831/32 elf Semester hindurch sein Name regelmäſsig im Lektionskatalog mit einer Vorlesung über „Die Grundlegung zur Philosophie oder die Theorie der gesamten Erkenntnis“, das erstemal mit dem Zusatze „begreifend Dianoeologie und Logik“, dann viermal mit dem

Zusatze „mit Inbegriff der Logik“, in der Regel dreimal wöchentlich, stets von 12—1 Uhr, stets mit beharrlichem Eigensinn in derselben Stunde, in welcher der gefeierte Hegel sein Hauptkolleg las. Die Folge war, daſs Schopenhauer in diesen elf Semestern kein einziges Kolleg mehr zustande gebracht hat; auf zwei im Nachlaſs erhaltenen Anmeldebogen finden sich das eine Mal nur drei Studierende der Medizin, das andere Mal keine Studenten, sondern nur ein Hofrat, ein Wechselmakler, ein Zahnarzt, ein Stallmeister und ein Hauptmann, auf deren regelmäſsigen Besuch wohl nicht zu rechnen war, so daſs auch dieses Mal das Kolleg nicht zustande kam. Zweimal in dieser für ein akademisches Wirken an der Berliner Universität so entmutigenden Lage dachte Schopenhauer daran, an eine andere Universität überzusiedeln. Er knüpfte zu diesem Zweck im September 1827 mit Thiersch in München wegen Würzburg und im März 1828 mit Creuzer in Heidelberg an, aber die Auskunft, welche er erhielt, war nicht von der Art, daſs er den Plan einer Umhabilitierung weiter verfolgt hätte. Um so fleiſsiger war er beschäftigt, an dem Ausbau seines Systems zu arbeiten und alle neu in ihm aufkommenden Gedanken, wie von 1812 bis 1820 auf losen Papierbogen, so von da bis zu seinem Tode hin in einer Reihe gebundener Manuskriptbücher, meist in Folio, niederzulegen. So entstanden als ein kostbares Vermächtnis die zehn später der Kgl. Bibliothek zu Berlin überwiesenen und dort für den allgemeinen Gebrauch aufbewahrten Manuskriptbücher: 1. Reisebuch (seit 1818), 2. Foliant (seit 1821), 3. Brieftasche (seit 1822), 4. Quartant (seit 1824), 5. Adversaria (seit 1828), 6. Cogitata (seit 1830), 7. Cholerabuch (1831), 8. Pandectae (seit 1832), 9. Spicilegia (seit 1837), 10. Senilia (seit 1852). Das Anwachsen dieses Gedankenschatzes ermutigte Schopenhauer schon 1828, an eine neue, durch weitere Errungenschaften bereicherte Ausgabe seines Hauptwerkes zu denken. Er befragte Brockhaus über den seit zehn Jahren erreichten Verkauf seines Werkes und erhielt die niederdrückende Antwort, es seien noch 150 Exemplare auf Lager, wieviele Exemplare aber verkauft worden seien, lasse sich nicht angeben, da vor mehreren Jahren eine bedeutende Anzahl zu Makulatur gemacht

worden sei, denn der Absatz sei wie jetzt so auch früher ein sehr unbedeutender gewesen. Hierdurch wird begreiflich, dafs die Exemplare der ersten Auflage von Schopenhauers Meisterwerk heutzutage äufserst selten geworden sind und, wo sie einmal vorkommen, mit 200—300 Mark bezahlt werden; — *habent sua fata libelli!* Einigen Trost gewährte es Schopenhauer, dafs Justus Radius, der Herausgeber der *Scriptores ophthalmologici minores,* eine bei der Schwierigkeit des Stoffes mit grofsem Fleifs und Geschick verfafste lateinische Bearbeitung seiner Farbenlehre nach langen Verhandlungen und unter Verzicht auf Honorar im dritten Bande der genannten Sammlung aufnahm. Hingegen wurde nichts aus seinem Plane, Kants Hauptwerke ins Englische zu übersetzen. Er scheiterte an der englischen Gepflogenheit, andere für sich arbeiten zu lassen, um Gewinn und Ruhm davon selbst einzuernten. Dafs diese Absicht Schopenhauers nicht zur Ausführung kam, ist sehr zu beklagen, nicht nur für die Engländer, sondern auch für uns, denn eine gute Übersetzung hat den Wert eines Kommentars, und ein solcher Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft durch Schopenhauer hätte sehr dazu beitragen können, die Dunkelheiten des kantischen Hauptwerkes aufzuhellen.

Während der letzten Jahre seines Berliner Aufenthalts wohnte Schopenhauer seit 1825 Dorotheenstrafse 30, seit 1829 Behrenstrafse 70; seinen Mittagstisch nahm er, wie schon 1820—1822, im Russischen Hof am Schinkelplatz, wo er wahrscheinlich auch die Bekanntschaft des ihm nahe befreundeten Barons Heinrich von Lowtzow machte, welcher freilich ihm 1826 den schlimmen Rat gab, einen beträchtlichen Teil seines Vermögens in mexikanischen Obligationen anzulegen, durch deren bald darauf folgende Entwertung er etwa ein Viertel seiner Einkünfte einbüfste. In der Neujahrsnacht des Jahres 1831 hatte Schopenhauer einen Traum, welchen er auf seinen in dem beginnenden Jahre bevorstehenden Tod deutete, und als die Cholera in diesem Jahre Berlin bedrohte, legte er sein Traumbild dahin aus, dafs es nur hypothetische Wahrheit gehabt habe, und lieferte gegen dessen Wahrheit einen tatsächlichen Beweis, indem er die vor elf Jahren mit so grofsen

Hoffnungen betretene und ihm nach so manchen Enttäuschungen nicht mehr werte Stadt im August 1831 für immer verliefs, um nach Frankfurt a. M. überzusiedeln.

4. Von der Übersiedelung nach Frankfurt bis zum Hinscheiden (1831—1860).

Als Schopenhauer September 1831 in dem für cholerafest geltenden Frankfurt a. M. anlangte, hatte er über die Wahl seines künftigen Wohnortes noch keinen endgültigen Beschlufs gefafst und daher seine Manuskripte und Bücher noch in Berlin unter der Obhut seines Freundes, des Barons von Lowtzow, zurückgelassen. Fürs erste blieb er in Frankfurt und mietete eine Wohnung Alte Schlesingergasse 32 (jetzt 16), von wo aus er nach langer Unterbrechung wieder einmal an seine Schwester Adele und seine Mutter schrieb und dadurch den Briefwechsel mit beiden wieder in Gang brachte. Damals wohnten Mutter und Schwester, da sie, infolge der Schmälerung ihrer Einkünfte, in Weimar nicht mehr wie früher hätten auftreten können, am Rhein, teils in Unkel, teils in Bonn. Von dort zogen sie 1837 nach Jena, wo die Mutter am 17. April 1838 im Alter von 71 Jahren starb, während die Tochter sie noch elf Jahre überlebte. Der erste Winter in Frankfurt war für Schopenhauer eine traurige Zeit; teils war er körperlich leidend und mufste einige Monate das Zimmer hüten, teils hatte sich seiner beim Rückblicke auf die mifsglückte akademische Laufbahn und auf die Mifsachtung, welcher sein Werk bei den Zeitgenossen begegnet war, eine trübe Stimmung bemächtigt. Ohne geselligen Umgang zu haben oder auch nur zu suchen, fand er seinen Trost in der Arbeit und vollendete in diesem Winter seine Übersetzung des *Oraculo manual* des Balthasar Gracian. Die Verhandlungen zur Verlagsübernahme durch den Buchhändler Fleischer zerschlugen sich; das Werk blieb ungedruckt und wurde erst 1862 durch Frauenstädt und 1890 durch Griesebach veröffentlicht.

Im Juli 1832 zog Schopenhauer nach Mannheim, wo er (nach der dort üblichen, für das Gedächtnis höchst beschwerlichen Strafsenbezeichnung) C, 2, Nr. 9 wohnte, sich als Mitglied in die Harmoniegesellschaft aufnehmen liefs und, bis seine Bücher

und Manuskripte von Berlin eintrafen, ein neues Manuskriptbuch, die Pandectae, in Angriff nahm, um erst nach Eintreffen seiner Manuskripte aus Berlin die dort begonnenen Cogitata zunächst zu Ende zu führen. Lange wog er die Vorzüge, welche Mannheim und Frankfurt für einen dauernden Aufenthalt boten, gegen einander ab, verliefs, nachdem er sich entschieden hatte, nach einjährigem Aufenthalt Mannheim und zog nach Frankfurt, um es, abgesehen von einer viertägigen Rheinreise bis nach Koblenz im Jahre 1835 und gelegentlichen Ausflügen nach Mainz und Aschaffenburg, nicht mehr zu verlassen. Er bezog zunächst seine alte Wohnung wieder, wohnte dann seit 1836 Am Schneidwall 10 (jetzt Untermainkai 2) und seit 1840 in der Neuen Mainzer Strafse 16. Seinen Mittagstisch nahm er im Schwan, später in dem damaligen, jetzt nicht mehr existierenden Englischen Hof, machte am Nachmittag bei jedem Wetter in Begleitung seines Pudels seinen einsamen, ausgedehnten Spaziergang in den Umgebungen der Stadt und befriedigte sein Verlangen nach dem Lesen von Zeitschriften und Zeitungen, namentlich der Times, vor dem Abendessen als Mitglied des Frankfurter Kasinos.

Inzwischen fafste er auf Grund der immer zahlreicher werdenden Niederschriften in seinen Manuskriptbüchern den Plan zu einer zweiten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung, erhielt aber auf eine Anfrage an Brockhaus im Mai 1835 die Antwort, dafs in den letzten Jahren „leider gar keine Nachfrage nach dem Werke gewesen sei, dafs vor fünf Jahren abermals gegen hundert Exemplare zu Makulatur gemacht worden und gegenwärtig nur noch 50 Exemplare auf Lager seien“. Unter diesen Umständen beschlofs Schopenhauer, auf eine neue Ausgabe des ganzen Werkes zu verzichten und nur die Zusätze zum zweiten Hauptteile in einem besonderen Werke zusammenzufassen. Nicht ohne Mühe gewann er für die Herausgabe den Frankfurter Verleger Schmerber, und so veröffentlichte er nach neunzehnjährigem Schweigen 1836 seine Schrift „Über den Willen in der Natur, eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers seit ihrem Auftreten durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat“. Schopenhauer hat wiederholt geäufsert, dafs die

beiden Abschnitte dieser Schrift über Pflanzenphysiologie und physische Astronomie die klarste Darstellung enthalten, welche er der Grundanschauung seiner Lehre zu geben vermocht habe. Trotz der hohen Bedeutung dieser Schrift für Schopenhauers System blieb sie doch völlig ohne Wirkung; sie stand unter dem philosophischen Publikum jener Tage so unbeachtet da „wie ein Raphael in der Bedientenstube“ (Pandectae S. 340). Hingegen hatte Schopenhauer 1838 die Freude, das schon 1800 verfaſste Werk *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* des französischen Physiologen Bichat kennen zu lernen, in welchem schon Bichat ebenso wie Schopenhauer das bis dahin (ähnlich wie bis auf Lavoisier das Wasser) für eine einfache Substanz gehaltene Ich als zusammengesetzt aus Wille und Intellekt erkannt hatte. Schopenhauer freute sich der Übereinstimmung mit dem durch Zeit und Land so weit von ihm getrennten französischen Naturforscher; „Bichat und ich“, sagte er, „umarmen uns in einer Wüste.“

Als 1837 der Plan einer Gesamtausgabe der kantischen Werke durch Rosenkranz und Schubert bekannt wurde, hatte Schopenhauer das groſse Verdienst, in einem Briefe an Rosenkranz energisch dazu aufzufordern, daſs beim Abdruck der Kritik der reinen Vernunft nicht die zweite, sondern die erste Auflage zugrunde gelegt werde, ein Rat, welchen Rosenkranz befolgte und dadurch seiner Ausgabe einen höheren Wert sicherte, als ihn alle diejenigen Ausgaben haben, welche es umgekehrt halten (vgl. oben S. 198—199).

Als Schopenhauer 1837 erfuhr, daſs die (noch heute zu Drontheim bestehende) Königlich Norwegische Gesellschaft der Wissenschaften die Preisaufgabe gestellt hatte: „Läſst sich die Freiheit des menschlichen Willens aus dem Selbstbewuſstsein beweisen“, entschloſs er sich zur Bearbeitung dieser Preisfrage und schrieb seine Abhandlung „Über die Freiheit des Willens“, welche 1839 durch Verleihung der Groſsen goldenen Medaille zu Drontheim gekrönt wurde. Inzwischen hatte die Königlich Dänische Sozietät der Wissenschaften 1837 die Preisfrage gestellt: „Ist die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen in einer unmittelbar im Bewuſstsein liegenden Idee der Moralität . . . oder aber in einem andern Erkenntnisgrunde?“

Schopenhauer bearbeitete auch diese Frage in seiner Preisschrift „Über die Grundlage der Moral", welche jedoch, obgleich Schopenhauer der einzige Bewerber gewesen war, in der Sitzung vom 30. Januar 1840 zu Kopenhagen den Preis nicht erhielt. Das Urteil der Sozietät tadelt an der Abhandlung, daſs sie die Hauptfrage nach dem Zusammenhang der Ethik mit der Metaphysik nur in einem Anhang behandelt habe; „wenn aber der Verfasser versucht, die Grundlage der Moral in dem Mitleide nachzuweisen, so hat er uns weder durch die Form seiner Abhandlung befriedigt, noch auch in der Sache diese Grundlage als ausreichend nachgewiesen, vielmehr sich genötigt gesehen, selbst das Gegenteil einzugestehen. Auch kann nicht verschwiegen werden, daſs mehrere hervorragende Philosophen der Neuzeit so unziemlich erwähnt werden, daſs es gerechten und schweren Anstoſs erregt." Jetzt entschloſs sich Schopenhauer, beide Abhandlungen unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik" nebst einer ausführlichen, das Urteil der Dänischen Sozietät gebührend beleuchtenden Vorrede im Verlage von Suchsland in Frankfurt herauszugeben und dadurch eine unschätzbare Ergänzung zum vierten Buche seines Hauptwerkes zu liefern. Aber auch diese Schrift fand bei der 1841 herrschenden Hochflut des Hegelkultus wenig Beachtung, noch weniger Anerkennung. Über eine aus Herbartianerkreisen kommende Rezension schrieb Schopenhauer an Brockhaus (Gwinner[2], S. 473): „Hingegen will ich lieber von wütenden Hegelianern zerrissen werden, als, wie beide Male im Repertorium (wahrscheinlich von Hartenstein), eine solche heimtückische Billigung finden, die es verschmitzterweise darauf abgesehen hat, das Bedeutende als unbedeutend darzustellen und die Aufmerksamkeit davon abzulenken." Ein Rezensent in den Hallischen Jahrbüchern, der charakterlose Vielschreiber Carové, hatte es besser getroffen, als er wohl ahnen mochte, wenn er mit der ironischen Bemerkung schlieſst: „Wir müssen es der Zukunft überlassen, ihn als *summum philosophum* aller bisherigen Jahrhunderte zu krönen."

Indessen lieſsen sich doch schon damals, wenn auch nicht aus den Kreisen derjenigen, welche in erster Linie dazu

berufen gewesen wären, vereinzelte Stimmen vernehmen, welche Schopenhauers Gröſse und Bedeutung anerkannten. So erklärte der Geheime Justizrat und Oberlandesgerichtsrat F. Dorguth in Magdeburg 1843 in seinem Sendschreiben an Rosenkranz über die falsche Wurzel des Idealrealismus: „Ich kann nicht umhin, Schopenhauer als den ersten realen systematischen Denker in der ganzen Literatengeschichte anzuerkennen“, und ein junger Privatgelehrter, Dr. Julius Frauenstädt, sah schon damals ein, wie er später erklärte, „daſs aus zehn Seiten der «Welt als Wille und Vorstellung» mehr echtes Wissen zu erlangen sei als aus zehn Bänden von Fichte, Schelling, Hegel und Herbart“. Als dritter neben diesen beiden verdient der nachmalige Mainzer Kreisrichter Johann August Becker genannt zu werden, welcher sich 1844 brieflich an Schopenhauer mit der Bitte wandte, ihm einige Dubia über seine Philosophie vortragen zu dürfen, woran sich eine sehr inhaltreiche, von 1844 bis 1860 währende Korrespondenz zwischen Schopenhauer und Becker knüpfte. Sofort nach Veröffentlichung der Ethik unternahm es Schopenhauer, von 1840 bis 1843 „die während 24 Jahren niedergeschriebenen Gedanken in einer für das Publikum passenden Form und Vortrag höchst sorgfältig und *con amorē* zu verarbeiten“ (Brief an Brockhaus vom 7. Mai 1843). Über den Ergänzungsband schreibt er an Brockhaus: „Dieser zweite Band hat bedeutende Vorzüge vor dem ersten, und verhält sich zu diesem wie das ausgemalte Bild zur bloſsen Skizze. Denn er hat die Gründlichkeit und den Reichtum von Gedanken und Kenntnissen voraus, welche nur die Frucht eines ganzen, unter stetem Studium und Nachdenken hingebrachten Lebens sein können. Jedenfalls ist er das Beste, was ich geschrieben habe.“ Brockhaus verhielt sich zunächst ablehnend, entschloſs sich aber nach längeren Verhandlungen im Juni 1843, beide Bände, den ersten in 500, den zweiten in 750 Exemplaren, ohne Honorar zu drucken, und so erschienen im März 1844 der Neudruck des ersten und der erstmalige Druck des zweiten Bandes, beide zu gleicher Zeit. Über den anfänglichen Erfolg schrieb Brockhaus an den Verfasser noch im August 1846: „Was Ihre Anfrage über den Absatz Ihrer Schrift betrifft, so kann

ich Ihnen zu meinem Bedauern nur sagen, dafs ich damit ein schlechtes Geschäft gemacht habe."

Über der Teilnahmlosigkeit der Fachgenossen fand Schopenhauer in dieser für ihn so schweren Zeit einigen Trost darin, dafs er und seine Philosophie wenige, aber um so wärmere Freunde fanden. Dorguth, der Schopenhauers Schicksal mit dem des Kaspar Hauser verglich, verfafste 1848 ein Lehrgedicht über Schopenhauers Philosophie, Frauenstädt besuchte ihn 1846 von Kreuznach aus und hatte das Glück, während des Winters 1846/47 in Frankfurt zu weilen und Schopenhauers persönlichen Umgang zu geniefsen; Becker war der einzige welchen Schopenhauer an einem schönen Sommertage zu Mainz zu besuchen pflegte. Nahe Freundschaft verband ihn ferner mit dem Frankfurter Advokaten Dr. Emden, welchen Schopenhauer auch zu seinem Testamentsvollstrecker erwählte, nicht ahnend, dafs derselbe noch vor ihm sterben werde. Zu ihnen gesellte sich ein jüngerer bayrischer Jurist, Adam von Dofs, mit welchem Schopenhauer, nachdem dieser ihn 1849 in Frankfurt besucht hatte, in Briefwechsel blieb und den er als einen genauen Kenner seiner Philosophie besonders schätzte.

Inzwischen waren die Aufzeichnungen in den verschiedenen Manuskriptbüchern so stark angewachsen, dafs Schopenhauer daran denken konnte, einen gröfseren Teil derselben in zwei Bänden zusammenzufassen, deren erster Parerga, „Nebenwerke", wie die Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen, über das Geistersehen und die Aphorismen zur Lebensweisheit, und deren zweiter in einunddreifsig Kapiteln die Paralipomena, „Übriggebliebenes" oder, wie Schopenhauer auch sagt, „vereinzelte, jedoch systematisch geordnete Gedanken über vielerlei Gegenstände", befafste und seine Stelle im zweiten Bande des Hauptwerkes gefunden haben würde, hätte Schopenhauer damals gehofft, noch eine neue Auflage desselben zu erleben. Auch für dieses letzte Werk von seiner Hand, die Parerga und Paralipomena, konnte Schopenhauer nur mit grofsen Schwierigkeiten einen Verleger finden. Vergebens wandte er sich an seine früheren Verleger, Suchsland und Brockhaus, vergebens auch an die Dietrichsche

Buchhandlung in Göttingen, und schon machte er sich darauf gefafst, das Werk so vieler Jahre zum *Opus posthumum* werden zu lassen, da gelang es der Betriebsamkeit des damals als Privatgelehrter in Berlin lebenden Frauenstädt, die Buchhandlung von A. W. Hayn in Berlin zur Übernahme des Verlags in einer Höhe von 750 Exemplaren und ohne Zahlung eines Honorars zu gewinnen. So erschienen die Parerga und Paralipomena im Jahre 1851, und was das grofse, tiefdurchdachte Hauptwerk nicht vermocht hatte, das gelang diesem populären und allerdings eine Fülle höchst interessanter und origineller Gedanken enthaltenden Nebenwerke: die breitere Masse des Publikums wurde auf den einsamen, so lange verkannten Denker aufmerksam, Schopenhauers Stern begann während der letzten neun Jahre, die ihm noch zu leben vergönnt waren, stetig zu steigen, und so wurde die Abendröte seines Lebens zur Morgenröte seines Ruhmes. Während Schopenhauer unverdrossen weiterarbeitete und im April 1852 sein letztes Manuskriptbuch, die Senilia, begann, mehrten sich in den folgenden Jahren durch Rezensionen, Briefe und persönliche Besuche die Anzeichen dafür, dafs man wenigstens anfing, die unermefsliche Bedeutung zu begreifen, welche Schopenhauers Philosophie auf das ganze geistige Leben der Menschheit auszuüben berufen ist. Ein Artikel in der Westminster Review vom 1. April 1852 „*Iconoclasm in German Philosophy*" lenkte die Aufmerksamkeit des Auslandes auf den bis dahin ganz unbekannt gebliebenen Philosophen. Dr. Lindner, Mitredakteur der Vossischen Zeitung, übersetzte den Artikel ins Deutsche, und es entspann sich zwischen ihm und dem Philosophen ein reger Briefwechsel. Frauenstädt veröffentlichte 1854 seine „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie", J. E. Erdmann widmete ihr 1853 eine längere Besprechung in seiner Geschichte der Philosophie, Professor Schütz aus Bielefeld sandte an Schopenhauer 1854 seine Übersetzung des Meghadûta, Dr. Ascher besuchte ihn und blieb von da an sein treuer Anhänger, und bedeutsamer als alles dies war es, dafs Richard Wagner ihm seinen Ring des Nibelungen mit einer huldigenden Zuschrift übersandte, wie er denn noch in seinen letzten Jahren (Bayreuther Blätter, 1880, S. 337) unumwunden

erklärte, dafs für ein Beschreiten der Wege wahrer Hoffnung nach dem gegenwärtigen Stande der Bildung nichts anderes empfohlen werden könne, als Schopenhauers Philosophie in jeder Hinsicht zur Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur zu machen. Der Dichter Friedrich Hebbel begrüfste in ihm einen der vornehmsten Geister unserer Literatur und besuchte ihn im Mai 1857 persönlich. Universitätsprofessoren wie Knoodt in Bonn und Körber in Breslau hielten Vorlesungen über seine Philosophie. Die Leipziger philosophische Fakultät stellte über dieselbe eine Preisaufgabe, bei welcher Rudolf Seydel, der sich darin gefallen hatte, deren vermeintliche Widersprüche nachzuweisen, den Preis und C. G. Bähr mit seiner vortrefflichen Schrift „Die Schopenhauersche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet" das Accessit erhielt. Erwähnt mag auch noch werden, dafs Helmholtz in seiner Schrift „Über die Tatsachen der Wahrnehmung" die von Schopenhauer vertretene Intellektualität der Anschauung, fraglich, ob in Abhängigkeit von Schopenhauer, voll und ganz sich zu eigen machte.

Die günstige Aufnahme der Parerga verfehlte nicht, auch den Absatz der wichtigeren Werke des Philosophen zu beleben. So erschien in demselben Jahre 1854 bei Suchsland eine zweite Auflage der Schrift „Über den Willen in der Natur" und bei Hartknoch eine solche von der Abhandlung „Über das Sehen und die Farben". Sehr überraschend aber und erfreulich zugleich war im Herbst 1858 die Mitteilung der Verlagsbuchhandlung Brockhaus, dafs die zweite Auflage der Welt als Wille und Vorstellung vierzehn Jahre nach ihrem Erscheinen vergriffen sei. Der Wunsch Schopenhauers, noch eine Gesamtausgabe seiner Werke bei Brockhaus zu erleben, scheiterte an den Verhandlungen mit den übrigen Verlegern, und so erschien 1859 die Welt als Wille und Vorstellung in dritter Auflage und 1860 eine zweite Auflage der gleichfalls in den Verlag der Firma Brockhaus übergegangenen Ethik: aber die Freude, die fertigen Exemplare noch in Händen zu halten, sollte dem Verfasser nicht mehr zuteil werden.

Schwerlich würde Schopenhauer die grofse geistige An-

spannung durch sein ganzes Leben hindurch ertragen haben, hätte er sich nicht, abgesehen von dem Krankheitsjahre 1823 in München und dem leidenden Zustande im Winter 1832 in Frankfurt, stets einer festen Gesundheit erfreut, und wäre er nicht beständig darauf bedacht gewesen, sich die Gesundheit des Körpers und die Elastizität der Geisteskräfte durch eine geregelte Lebensweise zu erhalten. Seine auf der Schönen Aussicht 17 seit 1843 innegehabte Wohnung wechselte er nach sechzehnjährigem Aufenthalte und bezog am 1. Juli 1859 eine geräumige Parterrewohnung in dem daneben gelegenen herrschaftlichen Patrizierhause Schöne Aussicht 16. Jeden Morgen stand er zwischen 7 und 8 Uhr auf und begab sich nach ausgiebigen Waschungen, zu denen sich im Sommer auch noch Flufsbäder im Main gesellten, und eingenommenem Frühstück an die Arbeit, bei welcher ihn vor 11 Uhr keine Besuche stören durften. Auch die willkommensten Besuche seiner Freunde und Anhänger wufste er in angemessener Weise einzuschränken. Zu seinem jungen Freunde Bähr sagte er einmal: „Die Einsamkeit ist meine Geliebte.“ Um 1 Uhr kleidete er sich an und nahm sein Mittagsmahl mit stets trefflichem Appetit im Englischen Hof. Nach Hause zurückgekehrt, ruhte er eine Weile und unternahm dann in Stadt und Umgegend in rascher Gangart, eine Zigarre rauchend, einen weiten Spaziergang, der sich bei gutem Wetter bis in die lieblichen Berge des Taunus ausdehnte. Begleitet war er stets nur von Atma, einem weifsen Pudel, an dessen Stelle nach seinem 1849 erfolgten Tode ein lebhafter und überaus gelehriger brauner Pudel getreten war, der Liebling der Kinder des Hauses, von denen ein kleines Mädchen, Lucia Franz, geborene Schneider, noch heute in Frankfurt als alte Dame lebt und in ihren, in unser drittes Jahrbuch aufgenommenen Erinnerungen an Schopenhauer viel davon zu erzählen weifs, wie gern und oft der von den Kindern des Hauses ein wenig gefürchtete, aber noch viel mehr geliebte Philosoph sich mit ihnen beschäftigte, wie er bestrebt war, ihnen bei jeder Gelegenheit und namentlich zur Weihnachtszeit eine Freude zu machen, und wie wenig das Zerrbild eines misanthropischen Pessimisten auf den humorvollen, jovialen Kinderfreund und Tierfreund Anwendung findet,

als welcher er uns aus diesen Schilderungen entgegentritt. Gegen Abend pflegte Schopenhauer im Kasino die Zeitungen und Zeitschriften zu lesen, nahm um 8 Uhr im Englischen Hof ein frugales Abendessen ein, rauchte, nach Hause zurückgekehrt, aus einem fünf Fuſs langen Weichselrohre eine Pfeife Tabak, las wohl noch ein Kapitel aus den Upanishaden des Veda in Anquetil Duperrons persisch-lateinischer Übersetzung (vgl. über dieselbe meine Phil. d. Inder II, S. 34) und ging dann zur Ruhe, um sich bis in sein Alter eines festen und tiefen Schlafes zu erfreuen. „Ich glaube, ich werde uralt," pflegte er zu sagen, „dafür bürgt mir mein Appetit und mein Schlaf."

Nichtsdestoweniger traf er für den Fall seines Ablebens die genauesten Bestimmungen. Er hatte Dr. Emden zu seinem Testamentsvollstrecker und Erben seiner Bibliothek ernannt, an dessen Stelle nach seinem 1858 erfolgten Tode ein junger Jurist, Dr. Wilhelm Gwinner, Sohn eines Frankfurter Senators, trat. Dieser hatte Schopenhauer schon 1854 kennen gelernt und hat ihn bis an sein Ende häufig besucht. Wir verdanken ihm die ausführlichste Biographie Schopenhauers in den drei oben (S. 384) angegebenen Formen, von denen besonders die zweite durch die darin enthaltenen Urkunden von groſsem Werte ist.

Das 1852 errichtete und 1859 mit einem Kodizill versehene Testament legt ein schönes Zeugnis ab von Schopenhauers edelmütiger Gesinnung, welche er auch sein ganzes Leben hindurch bewährt hat, indem er immer bereit war, zu helfen, wo es not tat. Gleich weit entfernt von den Fehlern des Geizes und der Verschwendung, hatte er das von seinem Vater ererbte und durch Verkauf einiger der Familie gehöriger Grundstücke vermehrte Vermögen, obgleich er zeitlebens einige verarmte Verwandte unterstützte, durch weise Sparsamkeit auf 40000 Taler gebracht und bestimmte zum Universalerben dieser Summe eine wohltätige Stiftung. Schon die schöne Überschrift des Testaments: „*Date obolum Belisario*" erinnert an die von Tzetzes überlieferte Sage von dem im Waffendienst für sein Vaterland ergrauten, dann aber in Ungnade gefallenen und aus dem Gitterfenster seines Gefängnisses die Vorüber-

gehenden anbettelnden Belisar, und im Gedanken an so manchen invalide gewordenen und im Alter mit seiner Familie darbenden Veteranen vermachte Schopenhauer sein ganzes Vermögen an „den in Berlin errichteten Fonds zur Unterstützung der in den Aufruhr- und Empörungskämpfen der Jahre 1848 und 1849 für Aufrechthaltung und Herstellung der gesetzlichen Ordnung in Deutschland invalide gewordenen preufsischen Soldaten, wie auch der Hinterbliebenen solcher, die in jenen Kämpfen gefallen sind“. In Abzug kamen nur 5400 Taler für entfernte noch lebende Anverwandte, eine jährliche Rente von 315 Talern für seine langjährige treue Haushälterin Margarete Schnepp und eine solche von 300 Gulden für die Verpflegung seines Pudels Atma. Seine Bibliothek vermachte er an seinen Testamentsvollstrecker Dr. Wilhelm Gwinner, seine Manuskripte nebst den mit Papier durchschossenen und wertvolle Zusätze enthaltenden Handexemplaren sowie das Verlagsrecht aller künftigen Auflagen seiner Werke an Dr. Julius Frauenstädt, während er Kunstsachen und Gegenstände des täglichen Gebrauchs zu Andenken für seine verschiedenen Freunde bestimmte.

Im Herbst 1860 wurde Schopenhauer von einem hartnäckigen Hustenleiden befallen, welches sich zu einer Lungenentzündung fortentwickelte. Von dieser erholte er sich wieder und zeigte sich, als Dr. Gwinner ihn am Abend des 18. September besuchte, heiter und gesprächig. Es wäre erbärmlich, äufserte er, wenn er jetzt sterben sollte, da er zu den Parergis noch wichtige Zusätze zu machen habe. In den folgenden Tagen wiederholten sich die Hustenanfälle, doch war er am 21. September wie gewöhnlich aufgestanden, hatte sich gewaschen und zum Frühstück hingesetzt, während die Haushälterin sich entfernte. Kurze Zeit darauf trat sein Arzt ein und fand ihn tot in der Ecke des Sophas sitzend; ein Lungenschlag hatte ihn schmerzlos und ohne Todeskampf dieser Welt entrückt. Am 26. September wurde er von einer kleinen Schar treuer, zum Teil aus der Ferne herbeigeeilter Freunde zu Grabe getragen. Auf die Frage, wo er zu liegen wünsche, hatte er früher einmal geantwortet: „Es ist einerlei, sie werden mich finden.“ Den Platz, wo er ruht, überdeckt eine mächtige

Granitplatte mit der einfachen, von ihm selbst bestimmten Inschrift: Arthur Schopenhauer.

Die äufsere Erscheinung unseres Philosophen ist in zahlreichen Abbildungen wiedergegeben. Aus seiner Jugendzeit stammen das 1809 wahrscheinlich von Gerhard von Kügelgen gemalte Pastellbild (bei Gwinner[2] und in unserm dritten Jahrbuch) und das Ölbild von Ruhl aus der Dresdener Zeit 1814—1818 (in Schemanns Schopenhauerbriefen reproduziert). Eine Anzahl von Daguerreotypen aus den Jahren 1842—1853 sind im Besitz der städtischen Bibiothek von Frankfurt; die älteste, uns bekannte Photographie ist diejenige, welche er am 15. August 1853 seinem Freunde von Dofs übersandte (wiedergegeben im vierten Jahrbuche). Dreimal ist er von Lunteschütz gemalt worden, zuerst 1855, erworben von dem Gutsbesitzer Wiesike, jetzt im Germanischen Nationalmuseum zu Nürnberg, dann 1858, früher im Englischen Hof, jetzt im Städelschen Museum zu Frankfurt (wiedergegeben in Griesebachs Biographie), und endlich nochmals 1859. Andere Ölbilder wurden gemalt 1856 von Hamel (jetzt im Besitze des Direktors der Deutschen Bank Arthur von Gwinner) und Göbel 1859. In demselben Jahre ging aus den Händen der jungen Bildhauerin Elisabeth Ney eine Büste Schopenhauers hervor, deren Reproduktionsrecht Micheli in Berlin erwarb. Nach dem Tode des Philosophen entstanden das Ölbild von Lenbach (Abdruck bei Schemann, Schopenhauerbriefe S. 510), die Büste von Schierholz in den Frankfurter Anlagen (das ursprüngliche Modell in meinem Besitz) und das Ölbild von Albert Herzfeld (gleichfalls in meinem Besitz); eine Photographie wurde 1859 von Schäfer hergestellt und nach ihr ein Stahlstich von Lämmel, das bekannteste Bild Schopenhauers, von Brockhaus vervielfältigt und unter anderm der Gwinnerschen Biographie beigegeben.

Als Mensch war Schopenhauer, wie jeder Mensch, nicht ohne Schwächen. Sein übermäfsiges Verlangen nach der so lange versagt gebliebenen Anerkennung, seine immer wiederholte Verherrlichung des Genies nebst entsprechender Selbsteinschätzung, seine Verachtung des gewöhnlichen Menschen,

dieser Fabrikware der Natur, wie er sagt, seine ängstliche Sorge um die Sicherheit der eigenen Person, sowie der in seinem durchdringenden Scharfsinn wurzelnde und nicht selten hervortretende Argwohn — das alles sind Charakterzüge, die man wegwünschen möchte und an ihm ertragen mufs. Aber diese Züge verschwinden wie leichte Wolkenschatten vor der strahlenden Sonne, über der herrlichen Fülle der tiefsten Aufschlüsse über Welt und Leben, wie sie kein anderer Philosoph alter und neuer Zeit in dem Mafse wie Schopenhauer zu bieten weifs, sie verschwinden vor der herrlichen Schilderung, welche Schopenhauer von dem moralischen Menschen entwirft, Welt II, S. 261: „Wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blafs und unscheinbar werden, so wird Geist, ja Genie, und ebenfalls die Schönheit, überstrahlt und verdunkelt von der Güte des Herzens. Wo diese in hohem Grade hervortritt, kann sie den Mangel jener Eigenschaften so sehr ersetzen, dafs man solche vermifst zu haben sich schämt. Sogar der beschränkteste Verstand, wie auch die groteske Häfslichkeit, werden, sobald die ungemeine Güte des Herzens sich in ihrer Begleitung kundgetan, gleichsam verklärt, umstrahlt von einer Schönheit höherer Art, indem jetzt aus ihnen eine Weisheit spricht, vor der jede andere verstummen mufs. Denn die Güte des Herzens ist eine transscendente Eigenschaft, gehört einer über dieses Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und ist mit jeder andern Vollkommenheit inkommensurabel. Wo sie in hohem Grade vorhanden ist, macht sie das Herz so grofs, dafs es die Welt umfafst, so dafs jetzt alles in ihm, nichts mehr aufserhalb liegt, da sie ja alle Wesen mit dem eigenen identifiziert. Alsdann verleiht sie auch gegen andere jene grenzenlose Nachsicht, die sonst jeder nur sich selber widerfahren läfst. Ein solcher Mensch ist nicht fähig sich zu erzürnen; sogar wenn etwan seine eigenen, intellektuellen oder körperlichen Fehler den boshaften Spott und Hohn anderer hervorgerufen haben, wirft er in seinem Herzen nur sich selber vor, zu solchen Äufserungen der Anlafs gewesen zu sein, und fährt daher, ohne sich Zwang anzutun, fort, jene auf das liebreichste zu behandeln, zuversichtlich hoffend, dafs sie von ihrem Irrtum

hinsichtlich seiner zurückkommen und auch in ihm sich selber wiedererkennen werden. — Was ist dagegen Witz und Genie? was Bako von Verulam?“

Schopenhauer hätte die Güte des Herzens nicht mit dieser tiefen Einsicht schildern können, wenn er sie nicht in sich selbst gefunden und erlebt hätte. Unter einer oft rauhen Aufsenseite verbarg er ein edles, wohlwollendes, stets zur Hilfe bereites Herz. Auch er ist, wie Sokrates, den Silenstatuen vergleichbar, welche ein Götterbild einschlossen.

Er übte, wie sein Biograph Gwinner berichtet, Mildtätigkeit in einem für seine Verhältnisse ungewöhnlichen Grade. „Keine Gelegenheit zur Milderung fremder Not, insbesondere bei Unglücksfällen, das Seinige beizutragen, liefs er vorübergehen; ja er scheute selbst gröfsere Opfer nicht, wenn es zu helfen galt. Seine verarmten Anverwandten unterstützte er viele Jahre hindurch, und zu seiner Universalerbin setzte er eine milde Stiftung ein“ (Gwinner[1], S. 150). Als er in Göttingen studierte, nahm er einen armen Kommilitonen namens Gans auf seine Kosten mit sich nach Weimar, gewährte ihm Unterkommen und Nahrung, versorgte ihn mit Büchern und bezahlte sogar stets für ihn seinen Platz im Theater. Beim Zusammenbruch des Vermögens schrieb er sofort an seine Mutter und Schwester, er sei bereit, das Wenige, was ihm geblieben sei, mit ihnen zu teilen. Sein ganzes Leben hindurch widerstand er den Lockungen, sich bei den sogenannten Grofsen der Welt, bei den Regierungen und den Stimmführern der öffentlichen Meinung zu empfehlen, und bei aller Sehnsucht nach Anerkennung liefs er sich doch nicht verleiten, den Neigungen des Zeitalters irgendwelche Konzessionen zu machen, dem Publikum zu schmeicheln und den Wünschen des Lesers in irgend etwas anderm entgegenzukommen als in der mühsam erreichten Klarheit und Schönheit seiner Darstellung. „Das Höchste, was der Mensch erlangen kann,“ sagt er Parerga II, § 172 (S. 349 unserer Ausgabe), „ist ein heroischer Lebenslauf. Einen solchen führt der, welcher, in irgendeiner Art und Angelegenheit, für das allen irgendwie zugute Kommende, mit übergrofsen Schwierigkeiten kämpft und am Ende siegt, dabei aber schlecht oder gar nicht belohnt wird.“

Wie diese Worte, so sind auch diejenigen ein Selbstbekenntnis, welche Gwinner[1], S. 137 in indirekter Rede (vermutlich aus dem verschwundenen εἰς ἑαυτόν) anführt: Bei Anwandlungen von Unzufriedenheit bedenke er stets, was es heiſse, daſs ein Mensch, wie er, sein ganzes Leben der Ausbildung seiner Anlagen und seinem angeborenen Beruf leben könne, und wie viele Tausend gegen Eins waren, daſs das nicht anging und er sehr unglücklich geworden wäre. Wenn er zuzeiten sich unglücklich gefühlt, so sei dies mehr nur vermöge einer *méprise*, eines Irrtums in der Person geschehen, er habe sich dann für einen andern gehalten, als er sei, und nun dessen Jammer beklagt: z. B. für einen Privatdozenten, der nicht Professor wird und keine Zuhörer hat, oder für einen, von dem dieser Philister schlecht redet und jene Kaffeeschwester klatscht, oder für den Beklagten in jenem Injurienprozeſs, oder für den Liebhaber, den jenes Mädchen, auf das er kapriziert ist, nicht erhören will, oder für den Patienten, den seine Krankheit zu Hause hält, oder für andere ähnliche Personen, die an ähnlichen Misèren laborieren: das alles sei er nicht gewesen, das alles sei fremder Stoff, aus dem höchstens der Rock gemacht gewesen sei, den er eine Weile getragen und dann gegen einen andern abgelegt habe. Wer aber sei er denn? Der, welcher die Welt als Wille und Vorstellung geschrieben und vom groſsen Problem des Daseins eine Lösung gegeben, welche vielleicht die bisherigen antiquieren, jedenfalls aber die Denker der kommenden Jahrhunderte beschäftigen werde.

3. Schopenhauers Philosophie als die Vollendung der kantischen.

Daſs ein Philosoph an seine Vorgänger anknüpft, ist begreiflich und durch zahlreiche Beispiele aus der Geschichte der Philosophie zu belegen. Gewöhnlich geschieht es in der Art, daſs der Philosoph zu sehr von dem, was ihn selbst beschäftigt, ergriffen und erfüllt ist, um jene Passivität zu üben, welche es versteht, sich ganz in die Gedanken eines andern hineinzudenken und hineinzuleben, und welche den eigentümlichen Vorzug der Naturen zweiten Ranges ausmacht. Den Philosophen ersten Ranges fehlt diese Passivität, diese

geduldige Hingabe an die Gedanken eines Vorgängers allzusehr, als dafs sie imstande wären, ihm volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Gewöhnlich knüpfen sie an ihre Vorgänger nur an, um ihnen zu widersprechen und auf den Trümmern ihrer Weltanschauung ein eigenes neues System aufzubauen.

Ganz anders, und man kann wohl sagen, einzig in der Geschichte der Philosophie ist die Art, wie Schopenhauer an Kant anknüpft. Er, dem es sonst nie an Worten fehlt, um das Verkehrte in der Wissenschaft wie im Leben schonungslos aufzudecken und zu bekämpfen, spricht von Kant überall mit unverhohlener Anerkennung und neidloser Bewunderung. „Nie wird man“, sagt er Parerga I, S. 191, „ohne eigenes, eifriges und oft wiederholtes Studium der kantischen Hauptwerke auch nur einen Begriff von dieser wichtigsten aller je dagewesenen philosophischen Erscheinungen erhalten. Denn Kant ist vielleicht der originellste Kopf, den jemals die Natur hervorgebracht hat. Mit ihm und in seiner Weise zu denken, ist etwas, das mit gar nichts anderm verglichen werden kann: denn er besafs einen Grad von klarer, ganz eigentümlicher Besonnenheit, wie solche niemals irgendeinem andern Sterblichen zuteil geworden ist. Man gelangt zum Mitgenufs derselben, wenn man, durch fleifsiges und ernstliches Studium eingeweiht, es dahin bringt, dafs man, beim Lesen der eigentlich tiefsinnigen Kapitel der Kritik der reinen Vernunft, der Sache sich ganz hingebend, nunmehr wirklich mit Kants Kopfe denkt, wodurch man hoch über sich selbst hinausgehoben wird.“

Diese unumwundene Anerkennung des kantischen Genius durch den ganz anders gearteten und gerade dadurch zur glücklichsten Ergänzung Kants befähigten Genius Schopenhauers hält diesen nicht ab, mit rücksichtsloser Strenge bei Kant alles abzuschneiden, was er an ihm als unhaltbar erkennt und in seiner Kritik der kantischen Philosophie, einem Meisterwerke ohnegleichen, klar und überzeugend dargestellt und hierdurch erst das bis dahin fehlende volle Verständnis der Kritik der reinen Vernunft erschlossen hat. Nach Beseitigung dieser, der Lehre Kants durch seine Befangenheit

in der Tradition anhaftenden Schalen und Schlacken bleibt als Reinertrag der kantischen Lehre eine Reihe von Wahrheiten bestehen, welche Schopenhauer unerschütterlich festhält und auf denen er durch konsequente Fortentwicklung derselben sein eigenes System aufbaut. Dafs aber Kant selbst gerade diejenigen seiner Lehren, welche Schopenhauer festhielt, als das eigentliche Resultat seiner Forschungen bezeichnet hat, wurde schon öfter erwähnt und mag bei der Wichtigkeit der Sache hier noch einmal in Erinnerung gebracht werden. Zwei Angeln sind es, sagt Kant in seiner 1791 nach Abschlufs der drei Kritiken verfafsten Abhandlung über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff, zwei Angeln sind es, um welche die Metaphysik sich dreht: erstlich die Apriorität von Raum und Zeit und zweitens das Hervortreten des Dinges an sich in der Freiheit des Willens. Hieraus ist ersichtlich, dafs schon bei Kant das Ding an sich in derjenigen Richtung zu suchen ist, in welcher Schopenhauer es gesucht und gefunden hat, wenn auch der kantische wie auch der volkstümliche Begriff des Willens einer wesentlichen Umformung im Sinne einer tieferen und wahreren Naturauffassung bedurfte, um zum Weltprinzip erhoben werden zu können. Dafs aber bei dieser Umformung Schopenhauer in streng methodischer Weise und in stetigem Anschlufs an die Tatsachen der Natur verfahren ist, hoffen wir weiter unten eingehend und überzeugend nachzuweisen.

Fragen wir aber, in welchen Punkten Schopenhauer über Kant hinausgegangen ist, so bezeichnet er selbst deren zwei als die wesentlichsten, in welchen er Kants Lehre berichtigt und fortgebildet hat, nämlich erstens die scharfe Trennung der anschaulichen von der abstrakten Erkenntnis und zweitens die Zerlegung des bis dahin für einheitlich gehaltenen Bewufstseins in seine beiden Komponenten als Intellekt und als Wille.

Einer der schwersten Fehler Kants war, wie schon oben nachgewiesen wurde, seine Vermischung der anschaulichen und der begrifflichen Erkenntnis. Richtig hatte er erkannt, dafs die wesentlichste Funktion des Verstandes die Kausalität ist, ohne welche die Umwandlung der uns allein gegebenen

Empfindung in die Erkenntnis der Aufsenwelt oder, wie er sagt, die Umwandlung des Wahrnehmungsurteils (ich fühle die Schwere des Steines) in ein Erfahrungsurteil (der Stein ist schwer) unmöglich ist. Aber sein Unglück war, dafs er die Kausalität nicht für eine Anschauungsform, sondern für einen abstrakten Begriff hielt, für eine Kategorie, wie er sagt, und daher genötigt war, die Begriffe, nämlich die Kausalität nebst einem Hofstaat von elf weiteren Begriffen, zur Hilfe zu rufen, um eine vollgültige Anschauung zu erzielen — als wenn die Tiere, da sie keine Begriffe haben, auch keine vollgültige Anschauung der sie umgebenden Aufsenwelt hätten, und als wenn diese so klar und plastisch vor uns stehende Aufsenwelt nicht ganz dieselbe bleiben würde, auch wenn es gar keine Begriffe gäbe. Hier liegt das erste grofse Verdienst Schopenhauers; klar und überzeugend beweist er, dafs die anschauliche Welt zwar durch die Anschauungsformen, Raum, Zeit und Kausalität, bedingt ist, im übrigen aber ganz auf eigenen Füfsen steht, und dafs die ganze Welt der Begriffe bis hinauf zu den Kategorien sich auf der fertigen Anschauung wie ein zweites Stockwerk aufbaut, sehr wertvoll freilich, um die Anschauung und ihre Verhältnisse in ihrem Zusammenhange zu übersehen und eben dadurch zu beherrschen, im übrigen aber auf das Zustandekommen der anschaulichen Welt ohne jeden Einflufs. Welcher naturwissenschaftlich denkende Mensch wird nicht hier dem Standpunkte Schopenhauers vollständig beipflichten, und welcher in Abstraktionen Grofsgezogene wird es nicht als eine Befreiung aus der Tyrannei der Begriffe begrüfsen, dafs die einzige Quelle aller wahren Erkenntnis diese anschauliche Welt ist, wie sie unergründlich in unserm Innern und unermefslich um uns her sich ausbreitet.

Noch gröfser ist das zweite der obenerwähnten Verdienste Schopenhauers, die Zerlegung des Bewufstseinsinhalts in Wille und Intellekt, wie wir sie weiter unten im einzelnen verfolgen werden, nachdem wir schon hier auf den hohen Wert dieser Lehre für das Verständnis der Natur hingewiesen haben. Schon seit den Zeiten der Upanishaden in Indien und seit den Zeiten des Xenophanes und Parmenides in Griechenland hat man

erkannt, dafs in aller Vielheit, allem Werden der Natur eine ewige, unwandelbare Einheit zum Ausdruck kommt. Von jeher fühlte man die Wahrheit des eleatischen Satzes, dafs das Seiende Eines und zugleich Alles, ἓν καὶ πᾶν sei, aber der Beweis dieses Satzes läfst sich nur aus der kantischen Lehre führen, dafs Raum und Zeit als die Prinzipien der Vielheit und dafs die Kausalität als das Prinzip des Werdens nur für die Erscheinungswelt Gültigkeit haben, hingegen auf das Ding an sich, den Willen, keine Anwendung finden. Dieser ist nicht etwa unter die einzelnen Erscheinungen verteilt, sondern in jeder Erscheinung der Natur voll und ganz zu finden. Diese paradoxe Konsequenz der kantischen Lehre läfst sich auf dem von Schopenhauer eingeschlagenen Wege und nur auf diesem verständlich machen. Zunächst erkannte er mit den Indern, dafs der Schlüssel zu dem Rätsel, als welches die Natur mit ihren geheimnisvollen Kräften und Erscheinungen uns entgegentritt, nur da zu finden ist, wo das Naturganze sich uns einmal ausnahmsweise von innen öffnet und einen Blick in seine letzten Tiefen gestattet, das heifst in unserm eigenen Innern. Hier fanden ihn die Inder als den Âtman, als das wahre Selbst unserer eigenen Natur und als das Selbst der ganzen uns umgebenden Welt. Indem sie „mit umgewandtem Auge", wie die Kâṭhaka-Upanishad sagt, den Blick nach innen richteten, stiefsen sie auf den Âtman, die Welt des Bewufstseins in unserm Innern, und blieben bei dieser stehen. Es war aber nicht zu begreifen, wie das, was wir als Bewufstsein in uns innewerden, als solches allen Erscheinungen der tierischen, pflanzlichen und unorganischen Welt zugrunde liegen könnte. Und hier tat Schopenhauer jenen erwähnten grofsen Schritt, dafs er das bis dahin für eine Einheit, eine ψυχή gehaltene Bewufstsein zerlegte in Wille und Intellekt. Und wie Lavoisier das bis auf ihn für ein einfaches Element gehaltene Wasser in Sauerstoff und Wasserstoff zerlegte und dadurch die ganze moderne Chemie begründete, so hat Schopenhauer durch seine Zerlegung des Bewufstseins in Wille und Intellekt in dem unbewufsten Willen das Prinzip der vegetativen, in dem unbewufsten unorganischen Willen das Prinzip aller in der

unorganischen Natur wirkenden Kräfte gefunden, das eleatische ἓν καὶ πᾶν durch die ganze Natur durchgeführt und ist dadurch zum Begründer einer neuen Epoche im Verständnisse der Natur, zum Urheber einer streng wissenschaftlichen Metaphysik für alle künftigen Zeiten geworden.

4. Die empirische Realität.

1. Allgemeines.

„Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heifs, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat — dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt!"

Mit diesem grandiosen Satze zieht Schopenhauer zu Eingang des zweiten Teiles seines Hauptwerkes (Welt II, S. 3) die Summe und das Resultat alles dessen, was empirische Wissenschaften uns lehren können. Wir wollen versuchen, dieses Bild der empirischen Realität in seinen Grundzügen etwas näher auszuführen. Hierbei und in allen folgenden Erörterungen werden wir, soweit es nicht ausdrücklich vermerkt wird, dafs wir von Schopenhauer abweichen, uns genau an seine Gedanken, und zwar in derjenigen Auffassung, welche wir für die richtige halten, anschliefsen, hingegen, was die Form der Darstellung betrifft, unsere eigenen Wege gehen, wobei wir vielfach mit derjenigen Form übereinstimmen werden, welche wir diesen Gedanken in unsern „Elementen der Metaphysik" gegeben haben, um nicht schlechtere Worte zu wählen, nachdem wir die besseren uns selbst vorweggenommen haben. Auch werden wir hier und da Schopenhauers Darstellung, soweit wir sicher sind, genau in seinem Sinne zu verfahren, durch eigene Zutaten ergänzen und näher ausführen. Besonders wird es uns angelegen sein, überall das Verfahren Schopenhauers als ein streng methodisches und wissenschaftliches nachzuweisen und die Behauptungen derjenigen zu entkräften, welche sich darin gefallen, in Schopenhauers System allerlei Widersprüche zu entdecken. Dieses System ist nicht wie manche andere aus Begriffen heraus-

gesponnen, sondern ruht in allen seinen Teilen auf unmittelbarer Beobachtung der äufseren und inneren Tatsachen, welche die Natur der Dinge darbietet. Die Natur aber, und so auch ihre Abspiegelung in Schopenhauers System, enthält keine Widersprüche, wohl aber enthalten beide eine Reihe von Antinomien, sofern z. B. nach ihnen der Mensch sterblich und zugleich unsterblich, unfrei und zugleich frei, mit einem Worte, Erscheinung und zugleich Ding an sich ist. Die Wahrheiten, welche wir dem Genius Schopenhauers verdanken, sind teils solche *a priori* und haben die Gewifsheit der Mathematik, teils sind sie *a posteriori* erkannt und haben daher nur diejenige Gewifsheit, welche die Naturwissenschaften in allen ihren Zweigen besitzen. Um sie zu verstehen, um sie nicht mifszuverstehen, bedarf es freilich eines gewissen Wohlwollens, und wem dieses von vornherein fehlt, dem ist allerdings schwer zu helfen.

2. Raum, Zeit und Materie.

1. Der Raum erstreckt sich von der Stelle aus, welche wir einnehmen, nach allen Richtungen ins Unendliche. Wer hieran aus mathematischer Voreingenommenheit, weil nämlich die Mathematik aus methodischen Gründen mit Recht die gerade Linie als die Peripherie eines Kreises ansieht, dessen Radius unendlich grofs ist, zweifeln möchte, der wäre daran zu erinnern, dafs mit der Unendlichkeit des Radius dasselbe gesagt ist, was wir sagen wollen, oder er wäre auch auf die schöne Ausführung des Lucretius (I, 968—983) zu verweisen, welcher schildert, wie einer, mit einem Wurfspiefse in der Hand, bis zu der vermeintlichen Grenze des Raumes vordringt und den Wurfspiefs über die Grenze hinausschleudert; ich frage dann, sagt Lucrez, was aus dem Wurfspiefse wird, *quaeram quid telo denique fiat?* Entweder er fliegt weiter, dann mufs da, wohin er fliegt, Raum sein, oder er fliegt nicht weiter, dann mufs ihn etwas daran hindern, und dieses Etwas kann nur ein Körper sein, welcher als solcher wiederum einen Raum einnimmt.

2. Wie der Raum nach allen Richtungen hin, so ist auch die Zeit nach den beiden Seiten der Vergangenheit und der

Zukunft unendlich. Wäre sie es nicht, so müſste sie einen Anfang haben; dieser wäre ein bestimmter Zeitpunkt gewesen, gerade so wie der gegenwärtige Zeitpunkt, und hätte, ebenso wie dieser, nur eintreten können, sofern ihm der vorhergehende Moment Platz gemacht hätte. Sehr gut bemerkt daher Cicero (De natura deorum I, 9,21): *ne in cogitationem quidem cadit, ut fuerit tempus aliquod, nullum quum tempus esset.* Ebenso kann auch in der Zukunft alles mögliche aufhören, nur nicht die Zeit, denn sonst müſste es zu einem letzten Augenblick kommen, er würde ebenso sicher eintreten wie der Augenblick, in dem ich jetzt lebe, und wie auch dieser, kaum daſs er da ist, mir unter den Händen zerrinnt, um einem neuen und immer wieder neuen Augenblick Platz zu machen, so würden auch auf jenen letzten Augenblick immer wieder neue Augenblicke folgen. Wenn es aber in der Bibel heiſst: χρόνος οὐκέτι ἔσται, „die Zeit wird nicht mehr sein" (Apok. 10,6), so behält auch dieses Wort recht, wie wir später sehen werden, wenn auch in anderm Sinne, als sein Verfasser wohl denken mochte.

3. Das Einzige, was in Raum und Zeit vorhanden ist, und, da diese überall und jederzeit sind, das Einzige, was überhaupt existiert, ist allein die Materie. Hierfür lassen sich viele Beweise führen; am kürzesten und einfachsten wird man es einsehen, wenn man sich vergegenwärtigt, daſs eine Sache, um zu existieren, einen Raum einnehmen muſs, denn sonst wäre sie nirgendwo und also überhaupt nicht. Dasjenige aber, was einen Raum erfüllt, mag dieser groſs oder klein sein und mag es ihn in festem, flüssigem oder luftförmigem Zustande erfüllen, nennen wir Materie oder Substanz. Beide Worte bedeuten, wie Schopenhauer an vielen Stellen ausführt, ein und dasselbe, unterscheiden sich hingegen vom Stoff, welcher die bereits mit Qualitäten behaftete Materie bedeutet. Bei allem Wechsel ihrer Formen, Eigenschaften und Zustände beharrt die Materie oder Substanz unvermehrt und unvermindert von Ewigkeit her und in Ewigkeit hinein. Die Gewiſsheit dieses Grundsatzes ist keine Erkenntnis *a posteriori,* sie beruht nicht darauf, daſs wir, die Wage in der Hand, die Materie in allen ihren Zuständen des Festen, Flüssigen, Luftförmigen, in allen ihren Verbindungen und Trennungen

so verfolgen könnten, daſs wir die Unveränderlichkeit ihres Quantums nachzuweisen vermöchten. Vielmehr ist die Gewiſsheit des Beharrens der Substanz, wie schon ihre Notwendigkeit beweist, eine Überzeugung *a priori* und beruht darauf, daſs es unserm Verstande an einer Form gebricht, ein Entstehen der Materie aus nichts oder ein Vergehen derselben zu nichts auch nur vorzustellen. Schon oben (S. 225. 234) wurde gezeigt, wie Kant das Beharren der Substanz aus dem Beharren der Zeitfunktion ableitete, wie es aber viel richtiger ist, mit Schopenhauer die Substanz nicht als das objektive Korrelat der Zeit, sondern vielmehr als das der Kausalität anzusehen und daraus abzuleiten, daſs die Kausalität alles verarbeitet, nur nicht sich selbst, wie das Messer nicht sich selbst schneiden kann und der Magen nicht sich selbst verdaut.

Ob die Welt, d. h. das im Raume vorhandene Quantum von Materie, unbegrenzt und also unendlich groſs, oder begrenzt und dann, im Vergleich zu dem es umspielenden unendlichen Raume, unendlich klein ist, über diese Frage, welche Kant in seiner ersten Antinomie behandelt, läſst sich eine sichere Entscheidung nicht treffen; indessen wiesen wir schon oben (S. 245) darauf hin, daſs die überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür spricht, die Welt, entsprechend der Unendlichkeit des Raumes, als unendlich groſs anzunehmen, so schwer es uns auch wird, diesen Gedanken zu ertragen, solange wir auf dem empirischen Standpunkte verharren.

3. Die Kausalität.

Die Substanz beharrt, aber sie ändert fortwährend ihre Formen, Eigenschaften und Zustände. Alle diese Veränderungen an der Materie erfolgen nach dem groſsen, allgemeinen, unverbrüchlichen Gesetze der Kausalität. Dieses Gesetz besagt, daſs jede Veränderung in der Welt eine Wirkung ist, welche nur eintreten kann, aber unausbleiblich eintreten muſs, sobald ihr eine andere Änderung, welche wir Ursache nennen, vorhergegangen ist. Unter Ursache versteht man gewöhnlich nur die letzte Veränderung an einem bestehenden Zustande, auf welche die Wirkung erfolgt, im weiteren Sinne jedoch diesen Zustand selbst mitsamt jener letzten Veränderung,

und unterscheidet dabei die Faktoren, aus welchen die Ursache sich zusammensetzt, als die ursächlichen Bedingungen. So ist z. B. das Brennen eine Wirkung, und die ursächlichen Bedingungen sind 1. ein brennbarer Stoff, 2. der ihn umgebende Sauerstoff der Luft, 3. eine bestimmte Höhe der Temperatur. Die Reihenfolge dieser Bedingungen kann eine verschiedene sein. So kann ich den Brennstoff aufs höchste erhitzen, kann ihn schmelzen, ja sogar verdampfen lassen, er wird nicht verbrennen, solange es gelingt, den Sauerstoff fernzuhalten, muſs aber verbrennen, sobald dieser hinzutritt. Dieselbe Ursache muſs immer dieselbe Wirkung hervorbringen, hingegen kann dieselbe Wirkung aus verschiedenen Ursachen erfolgt sein; daher ist der Übergang von einer vorliegenden Wirkung auf ihre oft verborgene Ursache mehr oder weniger unsicher — es ist der Weg der Hypothese, während hingegen der Übergang von der Ursache zur Wirkung stets sicher ist — es ist der Weg des Experiments, denn ein solches besteht darin, daſs ich die Ursache in der Vollzähligkeit ihrer Bedingungen zusammenbringe und nun sehe, wie aus ihnen die gewollte Wirkung mit Notwendigkeit hervorgeht.

Zwei vielbesprochene Naturgesetze werden von Schopenhauer als bloſse Korollarien des Kausalitätsgesetzes und, als implicite in diesem enthalten, nachgewiesen, das Trägheitsgesetz und das Gesetz vom Beharren der Substanz. Jede Wirkung muſs ihre Ursache haben, verlangt das Kausalitätsgesetz, und solange diese Ursache nicht vorhanden ist, kann die Wirkung nicht erfolgen, sagt das Trägheitsgesetz, nach welchem jeder Körper in seinem Zustande, sei es ein solcher der Ruhe oder der Bewegung, beharrt, solange keine Ursache vorhanden ist, welche diesen Zustand ändert. Das zweite Gesetz ist das vom Beharren der Substanz, da das Kausalitätsgesetz sich nur auf die Veränderungen der Formen, Eigenschaften und Zustände der Materie, nicht aber auf diese selbst bezieht, welche, wie Schopenhauer beweist und schon öfter erwähnt wurde, nichts anderes ist als die objektiv im Raume sich darstellende Kausalität selbst. Denn die Kausalität projiziert fort und fort die konkreten, als Empfindungen gegebenen Wirkungen als die konkreten Ursachen, d. h. als die Körper,

in den Raum hinaus, und wenn ich ihr diesen Stoff benehme, so fährt sie dennoch fort ihre Funktion zu üben, indem sie jetzt die allgemeine Möglichkeit des Wirkungseins in den Raum projiziert als die allgemeine Möglichkeit des Ursacheseins *(causalitas)*, und diese ist die Substanz; sie beharrt, weil die Kausalität sich nur auf alle Veränderungen an der Materie, nicht aber auf diese selbst als das allgemeine Substrat aller dieser Veränderungen bezieht.

Sowenig es eine Grenze des Raumes oder einen Anfang der Zeit gibt, ebensowenig kann es eine erste Ursache der Welt geben, denn diese erste Ursache konnte nur in einer eingetretenen Veränderung bestehen, welche als solche, wie jede Veränderung, nur die Wirkung einer ihr vorhergehenden Ursache hätte sein können, woran der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes scheitert.

Das Kausalitätsgesetz bezieht sich auf alle Erscheinungen in der Natur ohne Ausnahme, nimmt aber je nach den Gegenständen, auf welche es sich bezieht, drei verschiedene Formen an, eine allgemeine und zwei besondere: als Ursache im engeren Sinne herrscht sie in der ganzen Natur und speziell in der unorganischen, in welcher ihre Gültigkeit auf diese Form allein beschränkt bleibt; hingegen regelt sie in der Sphäre der organischen Welt als Reiz die Erscheinungen des vegetativen, als Motiv die Erscheinungen des animalischen Lebens als solchen.

a) Auf die Ursache im engeren Sinne erfolgen alle Veränderungen mit Ausnahme der organischen; von diesen abgesehen, gelten hierbei zwei Bestimmungen, erstlich, daſs mit dem Grade der Ursache auch der Grad der Wirkung steigt und fällt, zunimmt und abnimmt, zweitens, daſs die Ursache eine ebenso groſse Veränderung erleidet, wie diejenige ist, welche sie der Wirkung erteilt; die stoſsende Kugel auf dem Billard verliert so viel an ihrer Bewegung, wie sie der gestoſsenen erteilt, und beim Löschen einer Feuersbrunst entzieht das verdampfende Wasser als Wirkung der Glut als Ursache so viel Wärme, wie es selbst in sich aufnimmt.

b) Diese beiden Bestimmungen gelten nicht mehr bei der die Pflanzenwelt und den vegetativen Teil des tierischen und

menschlichen Lebens beherrschenden Form der Kausalität als Reiz. Hier kann durch Steigerung der Ursache die Wirkung oft in ihr Gegenteil umschlagen, wie bei dem Kranken, welcher, um rascher gesund zu werden, die ganze Medizinflasche auf einmal austrank; auch ist das Wachsen, Blühen und Reifen der Pflanze eine Wirkung, welcher keine gleich grofse Veränderung in Luft und Licht, Wasser und Kohlensäure als ihren Ursachen entspricht. In dieser Form des Reizes ist die Wirkung der Ursache fremder geworden, hat sich ihr gegenüber selbständiger gemacht; doch kann die Kausalität auch in der Form des Reizes nur bei unmittelbarem Kontakt und einer gewissen Dauer des Eindrucks die Wirkung hervorbringen.

c) Auch diese Einschränkungen kommen in Wegfall bei der dritten Form der Kausalität, wenn sie als Motiv die animalischen, willkürlichen, bewufsten Bewegungen der Tiere und Menschen veranlafst. Die Wirkung liegt hier in den mannigfachen Handlungen der Tiere und Menschen, die Ursache in einem Motiv, einem Vorstellungsbilde im Bewufstsein des Tieres. Hier ist weder unmittelbare Berührung mit dem vorgestellten Gegenstande noch eine mehr als momentane Dauer des Eindrucks erforderlich. Doch bleiben die Handlungen des Tieres als Wirkung an die Gegenwart des vorgestellten Gegenstandes als Ursache gebunden. Bei dem Menschen fällt auch diese Einschränkung weg; das Motiv seiner Handlungen braucht nicht mehr in einem unmittelbar gegenwärtigen Gegenstande, es kann auch in einem aus früheren Anschauungen abstrahierten Begriffe bestehen; der Faden zwischen Ursache und Wirkung ist hier so dünn geworden, dafs man es wagen konnte, ihn zu leugnen und von einer empirischen Freiheit des menschlichen Willens zu reden. Aber eine solche Befreiung des Menschen als empirischen Wesens vom Gesetze der Kausalität ist unmöglich, und nur sofern der Mensch sich lossagt von der ganzen empirischen Realität und seiner eigenen, zu ihr gehörigen Natur und sich zurückzieht auf seine metaphysische Wesenheit, sind ihm die Handlungen der Freiheit, d. h. die moralischen Handlungen, möglich. Diese Möglichkeit wird, wie später zu zeigen sein

wird, dem Menschen durch das Vermögen der Vernunft eröffnet, nämlich durch das Vermögen, mittels des Begriffes uns selbst als einen andern vorzustellen, keineswegs aber ist das vernunftmäfsige Handeln als solches schon ein moralisches und befreit den Menschen von der Notwendigkeit, mit welcher das Kausalitätsgesetz alles Endliche ohne Unterschied beherrscht.

4. Die Naturkräfte.

Über das Verhältnis der Kausalität einerseits zur Materie, andererseits zu den Naturkräften und Naturgesetzen bestehen vielfach unrichtige Vorstellungen, und es ist ein grofses Verdienst Schopenhauers, hier volle Klarheit geschaffen zu haben.

Die Gesetze des Raumes, der Zeit und der Kausalität sind, wie schon Kant bewiesen hatte, Naturgesetze *a priori*. Ihnen stehen gegenüber alle andern, durch Induktion gefundenen als Naturgesetze *a posteriori*, welche nichts anderes sind als der Ausdruck für das konstante Wirken der Naturkräfte.

Wo wir in der Natur eine gleichartige Gruppe von Erscheinungen antreffen, da betrachten wir diese als die Manifestationen eines gemeinsamen Innern und bezeichnen dieses gemeinsame Innere, ohne es auf empirischem Wege näher kennen lernen zu können, mit einem aus der Beobachtung unseres eigenen Innern entlehnten Ausdruck als Kraft, Naturkraft. So beobachten wir den Fall der Körper, das Fliefsen des Wassers, den auf dem Andringen der kälteren und daher dichteren Luft beruhenden Wind, die Anziehung der Erde durch die Sonne, und erkennen in diesen Phänomenen das Hervortreten eines gemeinsamen Innern, welches wir Schwerkraft, Gravitation nennen. Oder wir bemerken, dafs die aus dem Wasser gezogene Hand nafs bleibt, dafs die Flüssigkeit in feinen Röhren in die Höhe steigt, dafs in den Membranen der Lungen ein Austausch des Kohlenstoffes des Blutes mit dem Sauerstoff der Luft stattfindet, und wir sehen in diesen Erscheinungen des Anhaftens der Oberflächen der Körper an einander, der Kapillarität und der Endosmose, das Hervortreten einer gemeinsamen Naturkraft, welche wir als Adhäsion bezeichnen. Solche Naturkräfte sind die Undurchdringlichkeit,

Schwere, Kohäsion und Adhäsion, vielleicht Wärme und Licht, ferner Magnetismus, Elektrizität, Kristallisation, alle chemischen Elemente und Verbindungen, sowie jede Pflanzenspecies, Tierspecies und zuhöchst der Mensch. Das von Hobbes als charakteristisch für den Menschen im Naturzustande geschilderte *bellum omnium contra omnes* gilt im weiteren Sinne von allen Naturkräften; sie alle sind erfüllt von dem Streben, in die Erscheinung zu treten, und bekämpfen alles, was diesem Streben entgegensteht. Jeder Zustand in der Natur ist eine Spannung solcher sich bekämpfender Naturkräfte, jede Veränderung ist eine zeitweilige Überwindung gewisser Kräfte durch andere, welche am Leitfaden der Kausalität die stärkeren geworden sind. So erhält sich der Bestand eines Gebäudes nur dadurch, daſs der nach unten strebenden Schwere der Decke die in den Seitenwänden verkörperte Naturkraft der Kohäsion Widerstand leistet. So sind sämtliche Stoffe, Elemente sowohl wie chemische Verbindungen, ursprüngliche, unserer an den Raum gebundenen Auffassung als die Körper der unorganischen Natur erscheinende Naturkräfte, von denen immer bestimmte Gruppen an dieselbe Materie, d. h. an denselben Ort im Raume, angewiesen sind und nun um den Besitz desselben mit einander ringen; das Wasser ist ebenso gut wie Sauerstoff und Wasserstoff eine ursprüngliche Naturkraft, aber diese drei Naturkräfte sind an dieselbe Materie angewiesen, bald werden Sauerstoff und Wasserstoff durch das Wasser, bald dieses wiederum durch Sauerstoff und Wasserstoff aus dem Besitze der ihnen gemeinsamen Materie vertrieben. In dem menschlichen Leibe sind eine ganze Reihe physikalischer und chemischer Kräfte tätig; sie alle stehen im Dienste einer einheitlichen Zentralkraft, welche man früher als Lebenskraft bezeichnete, bis dieser Name durch den mit ihm getriebenen Miſsbrauch in Verruf geriet; in der willigen Unterordnung jener physikalischen und chemischen Kräfte unter die Zentralkraft besteht die Gesundheit, in ihrer Empörung gegen diese die Krankheit; das Fieber ist ein Versuch, sie durch erhöhte Steigerung des Lebensprozesses in ihren Dienst zurückzuzwingen. Im Tode wird die Zentralkraft von den bis dahin ihr unterworfenen Kräften überwunden, die

Schwere wirft den Leib zu Boden, Würmer nagen ihn, und untergeordnete chemische Kräfte, wie Kohlensäure, Wasser und Ammoniak, teilen sich in seinen Besitz.

Die Kraft ist dasjenige Unbekannte, welches in den uns bekannten Erscheinungen sich offenbart, aber es ist falsch, die Kraft als die Ursache und die Erscheinung als ihre Wirkung zu bezeichnen, denn die Kausalität ist nur das Band zwischen den verschiedenen Erscheinungen, nicht aber zwischen den Erscheinungen und den in ihnen hervortretenden Kräften. Wenn ich einen Stein in der Hand halte und die Hand öffne, so fällt der Stein zur Erde; wir haben hier zwei Veränderungen, welche durch das Band der Kausalität verknüpft sind, die sich öffnende Hand ist die Ursache, der fallende Stein die Wirkung; die Schwerkraft ist nicht die Ursache des Falles, sondern sie ist dasjenige raumlose und zeitlose Innere, welches in Raum und Zeit als der Fall des Körpers zur Erscheinung kommt, und ebenso kommt, wie wir später sehen werden, dasjenige, was innerlich Wille ist, äufserlich zur Erscheinung in der sich öffnenden Hand. Zwischen der Schwere und dem Fall des Körpers besteht nicht Kausalität, sondern Identität, und ebenso ist die Bewegung unserer Glieder dasselbe, was wir gleichzeitig als ein Wollen innerlich empfinden.

Zum Ganzen der Natur gehören sämtliche Äufserungen der Naturkräfte, nicht aber die Naturkräfte selbst. Empirisch betrachtet, existieren sie gar nicht, und indem der Naturforscher gleichwohl sich ihrer nicht entschlagen kann, ohne doch je über etwas anderes als ihre Äufserungen Aufschlufs geben zu können, deutet er die Notwendigkeit eines Verfahrens an, welches das seinige ergänzt und in den Bereich der Metaphysik gehört.

Sonach ist die Aufgabe des Naturforschers eine dreifache, sofern er 1. die Erscheinungen beobachtet und beschreibt, 2. ihre jedesmaligen Ursachen ermittelt, 3. die in ihnen hervortretenden Kräfte bestimmt. — Die analoge Aufgabe des Historikers besteht darin, 1. die Tatsachen zu erforschen und zu erzählen, 2. die Motive zu jeder Tat zu untersuchen, und 3. die in den Taten vermöge der Motive zur Erscheinung kommenden menschlichen Charaktere zu schildern.

5. Der Materialismus als Konsequenz der empirischen Weltanschauung.

Der Materialismus war schon in Griechenland die Anschauung der ältesten Naturphilosophen, er hat sogar in Indien trotz Veda und Vedânta seine Anhänger gefunden, wurde von den Philosophen des christlichen Mittelalters erfolglos bekämpft, blühte mächtig auf in der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts, erhob im Anschlusse an den Fortschritt der Naturwissenschaften wiederum sein wüstes Haupt im 19. Jahrhundert und wird auch in aller Zukunft unter denen, welche nicht imstande sind, den Dingen in der Tiefe nachzugehen, stets seine begeisterten Anhänger finden; er ist, mit einem Worte, die einfachste, nächstliegende und natürlichste Interpretation, welche sich dem denkenden Geiste darbietet. Es ist daher eine nicht geringe Empfehlung der Philosophie Schopenhauers, dafs er den Materialismus als die Konsequenz der empirischen Weltansicht voll und ganz anerkennt, ihn als integrierendes Moment in seine Philosophie aufnimmt und dabei in ihr den einzig möglichen Weg einschlägt, sich über den Materialismus zu erheben, ohne ihn dort zu widerlegen, denn er ist und bleibt unwiderleglich.

Indem wir in unsern bisherigen Betrachtungen über Raum, Zeit, Materie, Kausalität und Naturkräfte nur die Summe dessen zogen, was die Naturwissenschaft in allen ihren Zweigen von Physik und Chemie an bis hinauf zur Physiologie uns lehren kann, ergab sich, dafs alle Naturforscher ausgehen von der auch ihnen *a priori*, wenn auch oft ohne deutliches Bewufstsein, feststehenden Überzeugung, dafs alles in der Welt sich müsse nachweisen lassen als Materie und Modifikationen der Materie, dafs somit, wie Schopenhauer treffend bemerkt, der Materialismus „das Ideal“ ist, welches die Naturforschung anstrebt und welches sie mehr und mehr erreichen wird.

Alles in der Welt ist materiell, und hiervon kann auch der sogenannte Geist des Menschen mit allen seinen Funktionen des Verstandes und der Vernunft um so weniger eine Ausnahme machen, als die Betrachtung des menschlichen Intellekts von der des tierischen sich nicht trennen läfst, vielmehr, wie wir weiterhin im einzelnen nachweisen wollen,

sich ergibt als eine bloſse Steigerung des uns mit den Tieren gemeinsamen Vermögens der Anschauung zu einem solchen Grade der Intensität, daſs daraus das Vermögen der Vernunft mit ihrem ganzen Apparat von Begriffen bis hinauf zu den Kategorien hervorgeht. Dieser psychologischen Betrachtung kommt die physiologische ergänzend entgegen, wenn sie bemüht ist, alle geistigen Phänomene als materielle Funktionen eines materiellen Organs, nämlich des so kunstvoll und rätselhaft gebauten Gehirns, nachzuweisen. Ist ihr dieses auch bisher bei der Unzugänglichkeit des Gehirnorgans noch nicht vollständig gelungen, so stehen ihr doch eine ganze Reihe von Tatsachen zu Gebote, welche die völlige Abhängigkeit aller geistigen Funktionen von der quantitativen und qualitativen Beschaffenheit des Gehirns auſser Frage stellen. Wir sehen, wie in der Kindheit in dem Maſse, wie das Gehirn durch die Ernährung an Konsistenz gewinnt, auch die geistigen Funktionen erstarken, wir sehen, wie im höheren Alter mit der Eintrocknung des Gehirns auch eine Abnahme der geistigen Kräfte Hand in Hand geht. Hohe geistige Leistungen sind stets quantitativ an ein (im Vergleich mit der übrigen Nervenmasse) gröſseres Gewicht des Gehirns bis zu fünf Pfund, qualitativ an die Feinheit seiner Textur und die gröſsere Zahl seiner Windungen gebunden; die Verkümmerung des Gehirns bei Kretins und Mikrokephalen veranlaſst geistigen Schwachsinn, Beschädigungen des Gehirns durch innere Krankheiten oder äuſsere Verletzungen haben Wahnsinn zur Folge, welcher beim Herannahen des Todes, wo alle Kräfte und mit ihnen auch die krankheiterregenden Einflüsse verfallen, zuweilen einem letzten Aufflackern der Geisteskraft Raum gibt, aber mit dem Tode ist auch der gröſste Genius unwiederbringlich dahin und lebt nur noch fort in seinen geistigen Schöpfungen. Von einer Unsterblichkeit des Geistes kann somit keine Rede mehr sein, aber unsterblich an uns ist die Kraft, welche sich diesen Leib gebaut hat und einen solchen immer wieder aufs neue bauen wird, die Seele, der Wille, das Ding an sich.

Wir unterschieden oben, S. 93—96, und setzen die dort gemachte Unterscheidung hier als gegenwärtig voraus, drei

Arten des Materialismus, den mechanischen, den dynamischen und den philosophischen.

a) Der mechanische Materialismus oder Atomismus, welcher annimmt, daſs die ganze Welt aus unsichtbar kleinen, nur durch Druck und Stoſs von auſsen bewegten Atomen besteht, wird von Schopenhauer durchaus und mit Recht verworfen. Denn da diese Atome Körper sind, welche einen Raum erfüllen, so nehmen sie an der unendlichen Teilbarkeit des Raumes teil, auch wird kein besonnener Naturforscher behaupten, daſs die Atome absolut unteilbar seien, sondern nur, daſs wir keine Kraft in der Natur kennen, welche imstande wäre, die Kohäsionskraft der Atome zu überwinden und das Atom zu spalten. Was ist nun ein solches Atom, wenn wir versuchen, uns von seinem Wesen genau Rechenschaft zu geben? Es ist ein Raum, von welchem bestimmte Kraftwirkungen der Undurchdringlichkeit, Schwere, Härte usw. auf uns ausgehen. Bringen wir diese in Abzug, so wird mit ihnen der Körper schwinden und an seiner Stelle nur noch der leere Raum übrig bleiben. Das Atom ist, wie jeder Körper, nach Kants richtiger Definition, ein krafterfüllter Raum, und die Frage nach dem Wesen des Körpers würde durch die Annahme von Atomen nur weiter zurückgeschoben, im übrigen aber dieselbe bleiben. Völlig aber muſs der Atomismus scheitern, wenn er es versucht, die unleugbare Zweckmäſsigkeit der Organismen aus einem Zusammenspiele blindwirkender Atome zu erklären.

b) Der dynamische Materialismus ist nicht mehr wie der mechanische eine bloſse Hypothese, sondern er hält an der Tatsache fest, daſs alle Körper, die kleinsten wie die gröſsten, bestehen aus einer Durchdringung verschiedener Naturkräfte, was aber diese ihrem Wesen nach sind, vermag er bei der ihm eigenen Auſsenbetrachtung der Dinge nicht zu sagen.

c) Der philosophische Materialismus teilt mit dem ersten Standpunkte die Materialität alles Seienden und mit dem zweiten die Überzeugung, daſs alle Körper nur krafterfüllte Räume sind, findet aber in der uns allein unmittelbar gegebenen und bekannten Kraft in unserm Innern, welche äuſserlich zur Erscheinung kommt als die Bewegung unserer Glieder, also in dem, was wir, entgegen dem populären Ge-

brauche, den Willen nennen, den Schlüssel, welcher bei richtiger Anwendung ausreicht, um alle andern Kräfte in der Natur zu erklären und dem Verständnisse vollständig zu erschliefsen.

Indessen bleibt auch dieser philosophische Materialismus immer noch Materialismus und würde als solcher uns nicht über die Trostlosigkeit, Ruchlosigkeit und „moralische Bestialität“ des Materialismus hinausführen, hätte der in allen Erscheinungen der Welt sich bejahende Wille nicht noch eine andere, polarisch entgegengesetzte, aber nicht weniger positive Seite, welche uns ganz unbekannt sein würde, käme sie nicht in dieser Welt der Bejahung zum Durchbruch in den moralischen Handlungen. Sie gehören einer Welt an, deren Realität durch die Realität der materiellen Welt in Raum und Zeit ausgeschlossen wird und deren Möglichkeit sich uns nur eröffnen würde, wenn es gelingen sollte, auf dem Wege sicherer, unwiderleglicher Beweise darzutun, dafs diese ganze empirische Realität, so fest und massiv sie sich vor uns aufbaut, uns nicht das wahre, innerste und endgültige Wesen der Dinge zu offenbaren vermag. So tatsächlich nämlich auch die empirischen Wissenschaften verfahren, so überspringen sie doch, ihrer Natur nach, eine Tatsache, welche unter allen die ursprünglichste und gewisseste ist, es ist die Tatsache, dafs diese ganze unendliche Welt mit allen ihren Sonnen und Planeten für uns nie etwas anderes ist, nie etwas anderes sein kann als eine Reihe von Vorstellungen in unserm Bewufstsein.

Des Systems der Metaphysik erster Teil:

Die Theorie des Erkennens.

5. Die anschauliche Erkenntnis des Verstandes.

1. Verstand und Vernunft.

Wenn Kant das Vermögen der Anschauung als Sinnlichkeit bezeichnet, hingegen im Verstande das Vermögen der Begriffe und Urteile sieht und für die Vernunft nur das Vermögen des Schliefsens übrig behält, so setzt er sich damit nicht nur in Widerspruch mit dem überwiegenden Sprachgebrauche aller Zeiten und Länder, sondern kann es auch

nicht vermeiden, wie schon oben (S. 209—210) dargelegt wurde, einerseits verwandte Funktionen von einander zu trennen, nämlich Raum und Zeit von der eng zu ihnen gehörigen Kausalität und Substantialität und wiederum die Urteilskraft von dem eine bloſse Modifikation derselben bildenden Schluſsvermögen, und andererseits Nichtzusammengehöriges, nämlich die anschaulichen Funktionen der Kausalität und Substantialität mit seinen übrigen durch bloſse Abstraktion gewonnenen Kategorien, zu verbinden, wodurch über die Begriffe Verstand und Vernunft in der nachkantischen Philosophie eine groſse Verwirrung angerichtet wurde. Vollkommen klar und bestimmt unterscheidet Schopenhauer den uns, wenn auch graduell verschieden, mit den Tieren gemeinsamen Verstand als ein Vermögen, mittels der Kausalität aus der uns allein gegebenen Empfindung die Welt der Anschauung herzustellen und bis in ihre entferntesten kausalen Verzweigungen zu verfolgen, und das Vermögen der Vernunft, welche nicht mehr und nicht weniger ist als die Fähigkeit, aus der Anschauung die Begriffe, aus ihrer Verknüpfung die Urteile und aus deren Verknüpfung die Schlüsse zu bilden, und dasjenige Vermögen ist, welches den allein wesentlichen Vorzug des Menschen vor dem Tiere ausmacht und vollkommen ausreicht, wie weiter unten zu zeigen sein wird, um alles das Groſse und Schöne zu erklären, was das menschliche Leben vor dem tierischen auszeichnet. So groſs daher auch die Bedeutung der Vernunft und ihrer Begriffe für die Wissenschaft wie für das Leben ist, so ist sie doch ihrem Inhalte nach völlig abhängig von dem, was die Anschauung ihr darbietet, kann niemals etwas eigentlich Neues hervorbringen, baut sich wie ein zweites Stockwerk auf der Anschauung auf, und jeder Fortschritt in der Metaphysik wie in der Physik ist nur dadurch möglich, daſs man auf die äuſsere und innere Anschauung *(sensation* und *reflexion)* als die einzige Quelle aller echten Erkenntnis zurückgeht. Wir lassen daher zunächst das Vernunftvermögen mit seinen Begriffen ganz auſser Betracht und wenden uns zur Untersuchung der anschaulichen Welt, denn in ihr liegt das groſse und schwere Problem vor, welches den natürlichen Ausgangspunkt aller Philosophie bildet.

2. Das Problem der anschaulichen Erkenntnis.

Der gewöhnliche Mensch wundert sich nur über das Ungewöhnliche, der ungewöhnliche Mensch aber ist der, welcher imstande ist, sich über das ganz Gewöhnliche, von allen andern als selbstverständlich Hingenommene einmal gründlich zu wundern. Die Verwunderung ist der Anfang der Philosophie (τὸ θαυμάζειν ist die ἀρχὴ φιλοσοφίας), sagt Sokrates im platonischen Theaetet p. 155 D, und Schopenhauer fügt hinzu, daſs es, um die gröſsten Entdeckungen zu machen, genügt, auf das Allerbekannteste und Alltäglichste den Blick der Entfremdung zu werfen und sich darüber einmal gründlich zu wundern.

Von dieser Art ist die Tatsache, daſs wir, obgleich wir stets nur in uns sind und nie auſser uns sein können, doch die Dinge auſser uns wahrzunehmen vermögen. Wie ist es z. B. möglich, daſs ich einen Gegenstand, welcher fern von mir ist, sehe? Der Physiker wird antworten, daſs dabei Lichtstrahlen auf den Gegenstand fallen, in demselben Winkel zurückgeworfen werden, in das Auge gelangen, sich in der Sehlinse kreuzen und so das umgekehrte Bild des Gegenstandes auf die Netzhaut werfen. Diese Antwort würde vielleicht genügen, wenn es sich darum handelte, zu erklären, daſs ich gewisse Empfindungen in mir habe. Dies ist aber beim normalen Sehen gar nicht der Fall; ich empfinde nicht das auf der Netzhaut und noch dazu umgekehrt stehende Abbild des Gegenstandes, sondern ich sehe den Gegenstand selbst, der doch auſser mir ist, ich sehe ihn unmittelbar, obgleich er fern von mir ist. Die Verwunderung darüber regt mich an, mir einmal gründlich Rechenschaft davon zu geben, was ich eigentlich von der Welt kenne und weiſs, was mich veranlaſst, eine Welt auſser mir anzunehmen, und das Nachdenken hierüber führt mich zu dem Satze, mit welchem nach Schopenhauer alle Philosophie beginnt; er lautet: Die Welt ist meine Vorstellung.

3. Die Welt ist meine Vorstellung.

Die Welt ist meine Vorstellung. Dies ist, wie Schopenhauer sagt, ein Satz, welchen jeder zugibt, sobald er ihn

versteht, wenn auch, wie er hinzufügt, nicht ein solcher, welchen jeder versteht, sobald er ihn zum ersten Male hört. Versuchen wir also, ihn zu verstehen.

Was weiſs ich eigentlich von der Welt, was veranlaſst mich, eine Welt auſser mir anzunehmen? Es können doch nur eine Reihe von Vorgängen in meinem Innern sein, denn aus meinem Innern kann ich nie heraus, sowenig wie der Krebs aus seiner Schale. Ich kann nicht in die Dinge hineinkriechen, um zu fühlen und zu erfahren, was sie an sich sein mögen; ich weiſs von ihnen immer nur, was sie für mich sind, für mich aber sind sie nie etwas anderes, können sie nie etwas anderes werden als eine Reihe von Eindrücken in meinem Bewuſstsein, mit andern Worten, als Vorstellungen.

Dies erkannten schon die alten Inder, wenn Yâjñavalkya seine Gattin Maitreyî darüber belehrt, daſs Vater, Mutter und Gattin, daſs alle Wesen, Welten und Götter nicht um ihretwillen uns teuer sind, sondern nur um unseres *âtman*, unseres Selbstes willen, d. h. daſs sie für uns nur existieren, sofern sie Teile unseres *âtman*, unseres Bewuſstseins bilden. Dies erkannte auch Descartes, wenn er alles bezweifelte, mit Ausnahme des eigenen *Cogito*, worunter er, wie wir oben S. 21 zeigten, nicht nur das Denken, sondern auch die anschaulichen Vorstellungen, das Sehen des Lichts, das Hören des Geräusches, das Fühlen der Wärme verstanden wissen will. Und eben dasselbe ergab sich für Kant, wenn er als Resultat seiner tiefgehenden Untersuchungen den Satz ausspricht, daſs diese ganze Welt nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist. Was Kant Erscheinung nennt, wird von Schopenhauer schärfer als Vorstellung bezeichnet, Kant betont den objektiven, Schopenhauer den subjektiven Charakter des Phänomens, aber das Phänomen ist für beide das gleiche.

So einleuchtend diese Wahrheit ist, so stark ist das Widerstreben, welches wir gegen dieselbe empfinden; es wird sich steigern, wenn wir bedenken, daſs auch wir selbst, daſs auch unser eigener Leib, sofern wir ihn von auſsen wahrnehmen und erkennen, ebenso wie alle andern Dinge nie etwas anderes sein kann als eine Vorstellung in unserm Bewuſstsein. Wären wir bloſs Subjekt des Erkennens, wären

wir, wie Schopenhauer in Erinnerung an die Heiligenbilder alter Meister sagt, nur geflügelter Engelskopf ohne Leib, so würden wir an dieser Wahrheit nicht den mindesten Anstoſs nehmen. Die ganze Welt würde als eine Reihe bedeutungsloser Bilder, vergleichbar den Bildern eines Traumes, bei welchem wir bloſs Zuschauer und nicht Mitspieler wären, an uns vorüberziehen. Jenes Widerstreben aber beruht darauf und ist dadurch berechtigt, daſs wir uns mit der Welt auf zweifache Weise berühren, sofern wir sie und mit ihr uns selbst einerseits als Vorstellung in unserm Bewuſstsein tragen, andererseits aber vermöge unseres körperlichen Daseins selbst zu ihr gehören. Was in diesem Sinne wir selbst und alle andern Dinge sind, welche ungeheure Realität es ist, die sich für uns in der Form der Vorstellung darstellt, das wird uns weiter unten noch sehr eingehend beschäftigen, und es zeigt wenig Verständnis für die Lehre Schopenhauers, wenn man ihn des Phänomenalismus oder Illusionismus beschuldigt. Hier aber haben wir es zunächst nur mit der Welt zu tun, sofern wir sie erkennen, und als solche ist sie durch und durch nichts anderes als eine Reihe von Vorstellungen in unserm Bewuſstsein.

Daſs die Dinge an sich ebenso seien, wie wir sie vorstellen, behaupten der Materialismus und mit ihm alle diejenigen, welche sich Realisten, Positivisten, Empiristen, Empiriokritizisten, Idealrealisten usw. nennen, und welche, wenn sie konsequent wären, zum Materialismus *sans phrase* schwören müſsten. Hingegen erheben sich rätselhafte Stimmen aus der Vorzeit, welche das Gegenteil behaupten. Indische Weise lehren, daſs die Wurzel, aus der diese Welt emporsprieſse, das Nichtwissen *(avidyâ)* sei, ja sie erklären diese ganze Welt für ein täuschendes Blendwerk *(mâyâ)*; griechische Philosophen wie Parmenides und Platon klagen die Sinne an, daſs sie uns betrögen; und das Christentum leitet aus der moralischen Verderbtheit der Menschen eine Verfinsterung ihres Intellekts her (ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, Eph. 4,18; man lese besonders 1. Kor. 2). In allen diesen wunderlichen Wendungen spricht sich das Bewuſstsein aus, daſs die Dinge an sich anders seien, als sie uns erscheinen.

Nur eine Analysis unseres Erkenntnisvermögens kann uns die Mittel an die Hand geben, diese Frage zu entscheiden.

4. Raum, Zeit und Kausalität als Anschauungsformen *a priori*.

Es gibt, sagt Schopenhauer, kein Objekt ohne Subjekt, wie auch wiederum kein Subjekt ohne Objekt. Subjekt und Objekt sind Correlata, setzen sich gegenseitig voraus und treten stets mit einander auf. Da wir nun nie aus unserm Leibe herauskommen können, so beschränkt sich alles, was unmittelbar Objekt für uns werden kann, auf die Eindrücke, welche unser Leib von aufsen wie auch von innen empfängt, und welche sich im Bewufstsein darstellen als eine Summe von Empfindungen. Sie allein sind das objektiv unmittelbar Gegebene, und schon hieraus ist zu ersehen, wie grofs der Faktor sein mufs, den unser Subjekt zum Zustandekommen einer Anschauung der Aufsenwelt liefert. Diese Anschauung ist nicht, wie wir von Haus aus, infolge der Naturbestimmung unseres Intellekts, dem Willen die Objekte für seine Zwecke zu liefern, glauben, ein fertig Gegebenes, welches nun als solches, gleichsam mit Haut und Haar, durch die Sinne seinen Einzug in uns hielte; die Anschauung ist vielmehr das fort und fort sich erzeugende Produkt zweier Faktoren, objektiverseits der uns allein gegebenen Empfindung und subjektiverseits alles dessen, was erforderlich ist, um diese Empfindung in die räumliche und zeitliche Anschauung der Dinge umzuwandeln. Wie ein Gewebe, entsteht auch die Anschauung aus Kette und Einschlag, die Empfindung ist zu vergleichen dem dünnen, nach und nach durch das Weberschifflein eingeführten Faden des Einschlags, die Kette sind die *a priori* ausgespannten Fäden, welche diesen Einschlag zum Ganzen der Anschauung verweben.

Es ist das unsterbliche Verdienst Kants, diesen apriorischen, dem erkennenden Subjekte anhaftenden Faktor von der allein *a posteriori* gegebenen Empfindung reinlich gesondert und für sich, wenn auch nicht ohne erhebliche Fehler, dargestellt zu haben, und es ist das nicht weniger unsterbliche Verdienst Schopenhauers, diese Fehler nachgewiesen und

dadurch erst das Werk Kants wahrhaft fruchtbar gemacht zu haben. Richtig hatte Kant die Subjektivität von Raum und Zeit erkannt und unumstöfslich erwiesen, richtig erkannte er auch die Subjektivität der Kausalität und der ihr als Kehrseite anhängenden Substantialität; weil er aber die Kausalität für einen abstrakten Begriff, eine Kategorie hielt, war er genötigt, die Begriffe zur Hilfe zu rufen, um eine vollgültige Anschauung zu gewinnen, und wurde hierin durch Schopenhauer in glänzender Weise berichtigt. Raum, Zeit und Kausalität sind die drei einzigen Anschauungsformen, welche erforderlich sind, um die allein *a posteriori* gegebene Empfindung in die anschauliche Welt umzuwandeln.

In seiner Erstlingsschrift, der vierfachen Wurzel des Satzes vom Grunde, betrachtet Schopenhauer den Satz vom Grunde, nach welchem nichts Vereinzeltes, Abgerissenes für uns Vorstellung werden kann, als den gemeinsamen Stamm, welcher aus vier Wurzeln zusammenwächst, und versteht unter diesen vier Wurzeln 1. Raum und Zeit als *principium essendi*, 2. die Kausalität als *principium fiendi*, 3. den Erkenntnisgrund *(ratio)* als *principium cognoscendi* (besser *cogitandi* zu nennen, da streng genommen alle vier Wurzeln *principia cognoscendi* sind) und 4. die Motivation als *principium agendi*. Da diese letztgenannte nur die von innen gesehene Kausalität ist, und da der Erkenntnisgrund nur für die Welt der Begriffe, nicht für die Welt der Anschauung Bedeutung hat, so reduziert sich unser ganzer apriorischer Besitz, was die Anschauung betrifft, auf die Trias von Raum, Zeit und Kausalität, und es ist sehr merkwürdig, dafs diese Trias auch in der indischen Philosophie gang und gäbe ist, wie ich oben S. 2, Anmerkung, an nicht weniger als siebzehn Stellen aus dem grofsen Hauptwerke des Vedântasystems, dem Kommentar des Çañkara zu den Brahmasûtras, nachgewiesen habe. So interessant es daher auch ist, wenn Schopenhauer die Homogeneität seiner vier Wurzeln in dem Satze vom Grunde erkennt, so ist dieser Satz doch nicht das Ursprüngliche, sondern das Abgeleitete, er ist nicht die Wurzel, sondern der aus den vier Wurzeln erwachsene Stamm, durch dessen Heranziehung die Sache unnötig kompliziert wird, daher es im didaktischen Interesse

zweckmäfsiger ist, sich auf die alles befassende Trias von Raum, Zeit und Kausalität als die alleinigen apriorischen Bedingungen der Anschauungswelt zu beschränken.

Die Beweise für die Apriorität von Raum, Zeit und Kausalität sind schon von Kant, abgesehen davon, dafs der einfachste und daher beste Beweis für die Apriorität der Kausalität ihm noch entgangen ist, richtig geführt, von Schopenhauer vervollständigt und in den Elementen der Metaphysik noch etwas weiter ergänzt worden, wobei der durchgängige Parallelismus der dreimal sechs Beweise deutlich hervortritt, auch der *nervus probandi* zur Stütze des Gedächtnisses durch die sechs Merkworte: *ex antecessione*, *ex adhaesione*, *e necessitate*, *e mathematicis*, *e continuitate* und *ex infinitate* hervorgehoben wurde. Die Reihenfolge ist nicht systematisch, sondern historisch; die drei ersten Beweise sind schon in dieser Ordnung von Kant geführt worden, der vierte ist eine Erweiterung des dritten, den fünften haben wir aus der Deduktion der Kategorien geschöpft, der sechste wurde in seiner Bedeutung erst durch Schopenhauer erkannt.

Wir wollen diese Beweise nach allem, was darüber schon bei Kant, oben S. 215—217, und in den Elementen der Metaphysik gesagt wurde, hier nicht nochmals *in extenso* vorführen und hier nur darlegen, dafs sie alle sechs aus zwei Gesichtspunkten wie aus zwei Wurzeln entspringen, deren eine darin besteht, dafs Raum, Zeit und Kausalität aller Wahrnehmung, soll sie überhaupt zustande kommen, schon vorhergehen müssen, und die andere darin, dafs sie unserm Bewufstsein unabtrennbar anhaften.

a) Wie schon Kant richtig darlegt, ist eine Erkenntnis der Aufsenwelt nur dadurch möglich, dafs ich die Dinge wahrnehme als aufser mir oder aufser einander, und dafs ich die Veränderungen wahrnehme als gleichzeitig oder nach einander, und diese Tätigkeit des Wahrnehmens, damit sie überhaupt zustande kommen kann, setzt immer schon voraus das Aufsereinander und Nacheinander, mithin den Raum und die Zeit. Noch viel näher liegt dieses Argument für die Kausalität, denn nie würde ich dazu gelangen, die Data der Empfindungen in Anschauungen umzusetzen, trüge ich nicht *a priori* in mir die

Kausalität, vermöge deren ich instinktiv und ohne mich dessen bewufst zu werden alle durch die Sinnesorgane gelieferten Data als Wirkungen auffafste und von ihnen überginge zu den Dingen der Aufsenwelt als ihren Ursachen. Diesen Beweis hat erst Schopenhauer erbracht, und wenn Kant ihn nicht gefunden hat, so erklärt sich dies daraus, dafs er, wie schon früher (S. 211. 219) gezeigt wurde, bei Raum und Zeit das empirische, hingegen bei der Kausalität, ohne sich der μετάβασις εἰς ἄλλο γένος bewufst zu werden, das transscendentale Bewufstsein im Auge hatte. Auf diesem Argument beruht unser erster Beweis *ex antecessione* und unser fünfter *e continuitate*, denn jede Empfindung sagt mir nur, dafs sie selbst da ist, nicht aber, dafs eine andere Empfindung neben ihr, nach ihr oder durch sie besteht, woraus folgt, dafs alle Empfindungen *a posteriori*, ihr Zusammenhang aber *a priori* sein mufs.

b) Das zweite, schon von Kant vortrefflich eingesehene und dargestellte Hauptargument besteht darin, dafs ich mir nie eine Vorstellung davon machen kann, dafs kein Raum sei, oder dafs die Zeit stillstände, oder dafs eine Wirkung ohne Ursache eintreten könnte. Hierauf beruhen unsere vier übrigen Beweise, *ex adhaesione*, dafs Raum, Zeit und Kausalität dem Bewufstsein anhaften, *e necessitate*, dafs alle ihre Bestimmungen auftreten mit dem Anspruch auf Notwendigkeit, *e mathematicis*, dafs hierauf die Notwendigkeit aller Sätze der Geometrie, Arithmetik und Phoronomie sich stützt, und *ex infinitate*, denn die Überzeugung von der Unendlichkeit des Raumes, der Zeit und der Kausalitätskette könnte ich nie gewinnen, wenn ich sie nicht schon *a priori* in mir trüge.

5. Die Intellektualität der Anschauung.

Die erste Frucht dieser durch die kritische Philosophie gewonnenen Aufschlüsse ist die Beantwortung der oben S. 445 aufgeworfenen Frage, wie es möglich sei, dafs wir die Dinge aufser uns wahrnehmen, dafs wir zum Beispiel einen Gegenstand, obgleich er fern von uns ist, unmittelbar zu sehen vermögen. Kant konnte diese Frage nur beantworten, indem er seine Kategorien zur Hilfe rief, er konnte sie also überhaupt

nicht beantworten, denn die Kategorien haben in der anschaulichen Welt kein Bürgerrecht.

Völlig klar und zufriedenstellend ist die Art, wie Schopenhauer das Zustandekommen der Anschauung als eines fort und fort sich erzeugenden Produkts der beiden Faktoren, der objektiv gegebenen Empfindung und der subjektiv uns angeborenen Gehirnfunktionen von Raum, Zeit und Kausalität, darlegt. Angeboren sind diese Funktionen dem Gehirn nur so wie das Gehen dem Bein. Das Kind bringt das Bein mit seinen Knochen, Bändern, Sehnen, Muskeln und Nerven fertig mit sich auf die Welt, mufs aber den Gebrauch dieses Organs durch Übung erlernen. Ebenso ist es von Geburt an mit den Funktionen des Raumes, der Zeit und der Kausalität ausgerüstet, kann sie aber darum doch nicht sofort gebrauchen, sieht noch nicht die Dinge, sondern empfindet nur Farbenflecke im Auge, greift nach dem Fernsten und stöfst sich an dem Nächsten, bis es nach und nach seinen eigenen Leib im Zusammenhang mit den Dingen der Aufsenwelt kennen lernt; dazu ist ein ernstes, stilles Studium erforderlich, mit welchem wir das Kind in den beiden ersten Lebensjahren beschäftigt sehen, sodann wird es von der Natur in eine höhere Klasse versetzt und lernt Hand in Hand mit der Sprache die Welt der Begriffe kennen, welche den Inhalt der Vernunft ausmachen.

Im Gegensatz zu ihr ist der Verstand ein Vermögen der Anschauung, bestehend in der Fähigkeit, gegen den Stoff der Empfindungen in dreifacher Weise zu reagieren. Zunächst reihen wir alle Empfindungen, mögen sie von aufsen oder von innen kommen, als gleichzeitig oder aufeinanderfolgend an dem angeborenen Faden der Zeit auf. Weiter aber machen wir einen Unterschied; die inneren Empfindungen von Lust und Schmerz, von Hunger und Durst, von Liebe, Zorn, Hafs usw. werden nicht weiter verarbeitet, weil sie unserm Willen als unserm eigentlichen Ich angehören. Hingegen werden die Sinneseindrücke des Gesichts, Gehörs, Tastsinnes, Geruchs und Geschmacks als fremde Eindringlinge empfunden; gegen die wendet sich die angeborene Funktion der Kausalität, fafst sie sämtlich als Wirkungen auf, geht von ihnen

zu ihren Ursachen über und projiziert diese als die Körper und ihre Verhältnisse in den uns gleichfalls *a priori* angeborenen Raum. Nicht die Sinne sind es, welche sehen, hören und tasten, sie liefern nur die Data, mittels deren der Verstand sieht und hört, wie schon Epicharmos (um 500 a. C.) treffend sagt:

Νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά,

„der Verstand ist es, welcher sieht und hört, das übrige ist taub und blind", aber auch schon die alten Inder wufsten, wenn es in der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad 1,5,3 (meine Übersetzung S. 401) heifst: „Ich war anderswo mit meinem Verstande *(manas)*, darum sah ich nicht; ich war anderswo mit meinem Verstande, darum hörte ich nicht; so sagt man; denn nur mit dem Verstande sieht man und mit dem Verstande hört man."

So ist es der Verstand, welcher beim Sehen das auf der Netzhaut umgekehrt stehende Bild aufrecht stellt und, je nach der Gröfse des Sehwinkels, den Gegenstand mit Hilfe des Tastsinnes als nah und klein oder fern und grofs in den Raum konstruiert, welcher bei Schliefsung des optischen Winkels über einem Gegenstande, so dafs die von ihm ausgehenden Lichtstrahlen in beiden Augen die gleichnamigen Stellen treffen, aus den zwei Bildern in beiden Augen nur den einen Gegenstand macht, welcher, wenn der optische Winkel jenseits des Gegenstandes geschlossen wird, diesen, z. B. den dazwischengehaltenen Finger, doppelt sieht, welcher beim Mikroskop den Gegenstand gröfser sieht, obgleich es ihn nur näher, als die normale Sehweite erlaubt, zu betrachten ermöglicht, und beim Teleskop den Gegenstand näher sieht, weil sein Bild auf der Netzhaut vergröfsert wurde. Es sind daher in diesen Fällen nicht die Sinne, welche uns täuschen, sondern der Verstand, welcher durch Gewohnheit verleitet wird, den Gegenstand falsch in den Raum zu konstruieren.

Die Umwandlung der Empfindung in die Anschauung der Körper heifst der unmittelbare Verstandesgebrauch. An ihn schliefst sich der mittelbare Gebrauch des Verstandes, sofern dieser die von ihm konstruierten Körper und ihre Verhältnisse wiederum als Wirkungen nimmt und von ihnen zu ihren

weiter zurückliegenden und oft verborgenen Ursachen getrieben wird, und so weiter und weiter, je nach dem Grade seiner Intensität, die kausalen Zusammenhänge nach der Vergangenheit hin erforscht und nach der Zukunft hin anticipiert. Hohe Grade des Verstandes heifsen in der Wissenschaft Scharfsinn, im praktischen Leben Klugheit, beide bestehen in einem Durchschauen des Kausalnexus, der Mangel an ihnen heifst Dummheit, welche nicht selten mit grofser Gelehrsamkeit gepaart erscheint. Jede grofse Entdeckung beruht auf dem Übergang von einer offen vorliegenden Wirkung zu ihrer verborgenen Ursache, jede Erfindung auf dem Zusammenstellen von Ursachen, um eine gewollte Wirkung hervorzubringen.

Der Verstand ist das Vermögen, welches den Unterschied des Tieres von der Pflanze ausmacht, die Vernunft das Vermögen, welches den Menschen vor dem Tiere auszeichnet. Alle Tiere, auch diejenigen, bei welchen die Nervenmasse noch nicht zum Gehirn akkumuliert ist, haben Verstand, denn alle Tiere, auch die niedrigsten, haben ein wenn auch noch so dämmerhaftes Bewufstsein der Aufsenwelt, ohne welches eine Ortsbewegung und die Unterscheidung des eigenen Leibes von dem, was seine Nahrung ist, nicht möglich sein würde. Von ihnen anfangend steigert sich in den oberen Tierklassen mehr und mehr mit der Ausbildung des Nervensystems die Fähigkeit, mittels der Kausalität die Dinge aus sich herauszusetzen; die höchstentwickelten Tiere sind vollkommen zum unmittelbaren Verstandesgebrauch, teilweise sogar, wenn auch in sehr beschränktem Mafse, zum mittelbaren Verstandesgebrauch befähigt.

6. Schlaf und Traum.

Das Gehirn mit seiner Funktion des Erkennens gehört, wie später zu zeigen sein wird, zu den Organen, welche der Wille sich für die Zwecke des Lebens geschaffen hat, und es bedarf, wie alle Organe, der Regeneration durch den Stoffwechsel. Mittels des vom Herzen einströmenden sauerstoffreichen Arterienblutes werden verbrauchte Teile weggeschwemmt und durch neue ergänzt. Diese Regeneration des Gehirns kann, wie es scheint, im Wachen nicht in ge-

höriger Weise ausgeführt werden, daher besteht bei allen ein Gehirn besitzenden Tieren, und nur bei diesen, die Notwendigkeit des Schlafes. Er besteht in einer periodisch eintretenden Depotenzierung des Gehirns, infolge deren weder durch die sensibeln Nerven Sinneseindrücke zu demselben gelangen, noch auch Entschlüsse von ihm durch die motorischen Nerven in die Muskeln der willkürlichen Bewegung, um durch deren Kontraktion zu Willensakten zu werden, weitergegeben werden können. Daher vermögen wir im Schlafe weder wahrzunehmen, was um uns vorgeht, noch auch unsere Glieder willkürlich zu bewegen.

Aber woher kommen im Schlafe die Träume, welche oft so abgerissen, verworren und unsern Verhältnissen im Wachen widersprechend auftreten und doch so lebenswahre Charaktere und so wundervoll plastisch ausgeführte Szenerien schaffen, dafs in seinen Träumen, wie öfter gesagt worden, jeder ein Shakespeare und, wie wir hinzufügen können, auch jeder gelegentlich ein Raphael ist. Nichts geschieht ohne Ursache, und da die Traumeindrücke nicht, wie beim Wachen, von aufsen kommen, so müssen sie wohl aus unserm Innern entspringen. In diesem Innern zeigt sich die Natur während des Schlafes sehr geschäftig, um die Regeneration des Gehirns durch Zufuhr neuen Stoffes zu vollbringen. Hierbei dürften, nach Schopenhauers sehr annehmbarer Hypothese, leichte Anstöfse bis zu denjenigen Teilen dringen, welche im Wachen die Sinneswahrnehmung vermitteln, und sofort werden diese Anstöfse durch Raum, Zeit und Kausalität nach aufsen projiziert und als die Traumbilder geschaut. Hier mag es gestattet sein, eine eigene Beobachtung einzufügen. Oft erwachen wir aus lebhaften Träumen, sofort bemächtigen sich des Bewufstseins die Umgebungen, Erinnerungen und Sorgen des realen Lebens, verscheuchen die Traumbilder; wir wissen, dafs wir noch soeben lebhaft und interessant geträumt haben, und können uns doch gar nicht mehr darauf besinnen; es ist als wenn eine Scheidewand, ein Vorhang uns von den Traumvorstellungen trennte. Die Traumaffektionen gingen von innen nach aufsen, die Affektionen des Wachens verdrängen sie durch die entgegengesetzte, von aufsen nach

innen gehende Bewegung und sind so stark, dafs wir uns gar nicht mehr darauf besinnen können, was wir soeben geträumt haben, wenn es uns nicht gelingt, irgendeinen Zipfel unseres Traumes zu fassen, dadurch die Innenbewegung des Träumens wieder in Gang zu bringen und unsern Traum mit allen Einzelheiten wieder aufzurollen.

7. Das transscendentale und das empirische Bewufstsein.

Man hat der Theorie Schopenhauers vorgeworfen, dafs sie sich in einem Zirkel bewege, sofern nach ihm das Bewufstsein die Materie und die Materie wiederum das Bewufstsein zur Voraussetzung habe. Im Grunde wird nicht nur Schopenhauer, sondern auch Kant, an dem man sich aber weniger gern reibt, von diesem Vorwurf getroffen; wir wollen ihn uns zunächst recht deutlich vorstellen.

Da Raum, Zeit und Kausalität Formen des Bewufstseins sind, die Materie aber ohne diese Formen nicht bestehen kann, so ist die ganze materielle Weltausbreitung abhängig vom Bewufstsein. Andererseits ist nicht zu leugnen, dafs wir das Bewufstsein nur kennen als die Funktion eines materiellen Organs, des Gehirns, welches, um entstehen zu können, eine lange Entwicklung der Materie in Raum und Zeit zur Voraussetzung hat. In der Tat, der Zirkel scheint unvermeidlich zu sein.

Vielleicht kann es uns in dieser Verlegenheit einigen Trost gewähren, dafs ein Mann, dem man seine Achtung nicht versagen kann, dafs der Naturforscher sich hier mit uns in gleicher Verdammnis befindet, sofern auch er es nicht vermeiden kann, denselben Zirkel und nur umgekehrt zu begehen. Der Naturforscher geht aus von der Materie, zeigt, wie sie sich aus dem Unorganischen im Verlaufe ungezählter Jahrtausende fortentwickelt zum Organischen, zur Pflanze, zum Tier und zuhöchst zum Menschen, und wie sie in diesem jenes kunstvollste aller Organe, das menschliche Gehirn, und als dessen Funktion das Bewufstsein hervorbringt. Wenn wir nun dem Naturforscher auf diesem langen Wege der Entwicklung bis zu dessen Gipfel gefolgt sind, dann wandelt es

uns an, wie Schopenhauer sagt, in ein homerisches Gelächter auszubrechen, indem wir innewerden, daſs der Naturforscher dasjenige, was er als das höchste und letzte Produkt seiner Entwicklung aufzeigt, nämlich das Bewuſstsein, immer schon vorausgesetzt hat, denn alle diese Entwicklungen sind nichts anderes und können nie etwas anderes sein als eine Reihe von Vorstellungen in seinem Bewuſstsein, denn aus diesem kann er so wenig heraus wie irgend ein anderer Mensch, und die ganze Welt mit allen ihren Evolutionen ist und bleibt nur die Form, wie sich das Seiende in seinem Bewuſstsein darstellt, nicht diejenige, in welcher es ohne dieses Bewuſstsein als Ding an sich bestehen mag.

Wer nun aber in dieser Ableitung der Materie aus dem Bewuſstsein und des Bewuſstseins aus der Materie den logischen Fehler eines *circulus vitiosus* findet, den müssen wir vielmehr des logischen Fehlers einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος beschuldigen, weil dasjenige Bewuſstsein, aus welchem die Welt entsteht, doch wohl von anderer Art ist als dasjenige, welches aus der Welt entsteht; das erstere ist das transscendentale Bewuſstsein, welches aus sich Raum, Zeit und Materie (Substanz) gebiert, das zweite das empirische Bewuſstsein, welches erst in Raum und Zeit aus der Materie geboren wird.

Zunächst ist unerschütterlich festzuhalten, daſs die Materie in Raum und Zeit unschaffbar und unvernichtbar ist, daſs sie also von Ewigkeit her und in Ewigkeit hinein besteht, und wenn unwürdige Nachfolger Schopenhauers von einer durch die Verneinung des Willens zum Leben zu erhoffenden Vernichtung der Welt träumen, ja sogar die Möglichkeit einer darauffolgenden abermaligen Bejahung als $\frac{1}{2^n}$ herausrechnen, wenn selbst Schopenhauer in einer schwachen Stunde (Welt I, 449) von der Möglichkeit redet, daſs mit der sich verneinenden Menschheit auch die Tierheit, mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Widerschein derselben, wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten, wegfallen, sonach mit völliger Aufhebung der Erkenntnis auch die wirkliche Welt in nichts verschwinden würde, so ist dem allen

entgegenzuhalten, was wir schon vor vierzig Jahren (Elemente der Metaphysik § 174) schrieben: „so erlöst der Erlösende sich und die harrenden Kreaturen: dennoch dauert die Bejahung fort, auch nachdem er aus ihrem Kreise herausgetreten ist; auch wird diese Welt in alle Ewigkeit bestehen, bejahen und leiden, — aber wiederum sind alle Zeiten im Lichte der Verneinung nichts, und all ihr Inhalt erblafst wie Schattenspiel an der Wand für den Willen, welcher sich gewendet hat.“

Nein! die Welt ist ewig, daran ist nicht zu rütteln; diese ewige Welt aber ist abhängig von den Formen des Bewufstseins, wie Kant bewiesen hat, und auch daran ist nicht zu rütteln. Hieraus folgt, dafs das Bewufstsein so ewig ist wie die Welt, und dafs sein Dasein (wie auch Berkeley einsah) schon durch das Dasein von Raum, Zeit und Materie garantiert wird, ja schon in diesem Dasein selbst besteht. Das Bewufstsein, als transscendentales, ist ewig oder, richtiger gesagt, es ist zeitlos; in ihm kommen alle Dinge in der Welt zur Erscheinung und mit ihnen auch das als Gehirnfunktion in jedem Menschen aufleuchtende empirische Bewufstsein.

Hieraus ist klar, dafs man zu unterscheiden hat das transscendentale Bewufstsein, welches Raum, Zeit und Materie aus sich gebiert, und das empirische Bewufstsein, welches aus Raum, Zeit und Materie geboren wird.

Das transscendentale Bewufstsein ist zeitlos, also niemals, raumlos, also nirgendwo, kausalitätlos, also überhaupt nicht, und da alles Erkennen darin besteht, dafs wir jedem Ding seine Stelle in Raum, Zeit und Kausalität anweisen, so ist und bleibt das transscendentale Bewufstsein unerkennbar, ist ein völliges *noli me tangere.* Wollen wir es gleichwohl unberechtigterweise in die Formen unserer Erkenntnis herabziehen, so erscheint seine Zeitlosigkeit als ein Beharren durch alle Zeiten, seine Raumlosigkeit als ein Erfüllen aller Räume, seine Kausalitätlosigkeit als eine Allbefassung des ganzen unendlich verzweigten Netzes der Kausalität.

Dieses ewige, allgegenwärtige, allumfassende transscendentale Bewufstsein kommt zur Erscheinung in jedem empirischen Bewufstsein, es ist eines und hat doch tausend Mittelpunkte. Es ist von den empirischen Bewufstseinen zu unter-

scheiden und doch nicht von ihnen verschieden, denn jedes empirische Bewufstsein ist ein einzelnes Aufleuchten und Wiederverschwinden des transscendentalen Bewufstseins, es ist voll und ganz dieses selbst, sofern dasselbe innerhalb seiner selbst zur Erscheinung kommt.

Wer sich von Kants Lehre überzeugt hat und zugleich der naturwissenschaftlichen Betrachtung das Recht gibt, welches sie beanspruchen kann, der kann nicht umhin, diese Lehre vom transscendentalen Bewufstsein als die letzte Konsequenz beider Anschauungen anzuerkennen, wie in der Kürze folgender Syllogismus zeigt:

Raum, Zeit und Materie sind ewig.
Das Bewufstsein ist die Bedingung von Raum, Zeit und Materie.

Folglich ist das Bewufstsein ewig.

Diese Konsequenz der kantisch-schopenhauerschen Philosophie ist nicht so neu, wie es manchem scheinen mag. Schon der Veda unterscheidet das vergängliche empirische Bewufstsein von dem transscendentalen, dem grofsen, endlosen, uferlosen, aus lauter Erkenntnis bestehenden Wesen, welches wie ein im Wasser aufgelöster Salzklumpen überall zu schmecken und doch nirgendwo zu finden ist; „also fürwahr, geschieht es auch, dafs dieses grofse, endlose, uferlose, aus lauter Erkenntnis bestehende Wesen aus diesen Elementen sich erhebt und in sie wieder untergeht; nach dem Tode ist kein Bewufstsein, so, fürwahr, sage ich. — Also sprach Yâjñavalkya. Da sprach Maitreyî: Damit, o Herr, hast du mich verwirrt, dafs du sagst, nach dem Tode sei kein Bewufstsein. — Aber Yâjñavalkya sprach: Nicht Verwirrung, wahrlich, rede ich; was ich gesagt, genügt zum Verständnisse: denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den andern . . . da erkennt einer den andern; wo aber einem alles zum eigenen Selbste geworden ist, . . . wie sollte er da irgendwen sehen, . . . wie sollte er da irgendwen erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?“ (Bṛihadâraṇyaka-Upanishad 2,4,12, S. 418 unserer Übersetzung). Verwandte Vorstellungen in der abendländischen Philosophie sind die Weltseele des Platon, der

νοῦς der Neuplatoniker, der λόγος bei Philo und im Neuen Testament, der *Adam-Kadmon* der Kabbâla, der *Intellectus infinitus Dei* des Spinoza und vieles andere. Wo Kant das Gegebene als Empfindung bezeichnet, hat er das empirische, wo er darunter die fertige Anschauung versteht, das transscendentale Bewufstsein im Auge; der Beweis *ex antecessione*, welcher sich nur auf das empirische Bewufstsein bezieht, wurde für Raum und Zeit schon von Kant, für die Kausalität, wo er noch viel näher lag, erst von Schopenhauer geführt, während Kant ihn verfehlte, weil er die Kausalität für einen Begriff, eine Kategorie hielt, welche nicht, wie das empirische Bewufstsein, von den Empfindungen des Leibes als Wirkungen ausgehend, das ganze Kausalitätsnetz erst aufrollt, sondern die von dem transscendentalen Bewufstsein als ein fertiges Ganze umfafste und getragene Weltausbreitung in Raum und Zeit voraussetzt und unter die Kategorie der Kausalität subsumiert.

8. Die echten und die unechten Kantianer.

Die von Kant vertretene und von Schopenhauer durchaus festgehaltene und fortgebildete Grundansicht läfst sich in die Formel zusammenfassen, dafs die Welt vollkommene empirische Realität und zugleich transscendentale Idealität habe. Empirisch betrachtet bleibt alles beim Alten; wir denken nicht daran, die Dinge auf den Kopf zu stellen, das Licht auszulöschen, die Wesen für blofse Phantome zu erklären. Da draufsen ist der Raum und in ihm die Körper, welche sich nach unverbrüchlichen Naturgesetzen verändern, bewegen und oft genug gegeneinanderstofsen. Damit ist aller Naturforschung ihr volles Recht gewahrt. Aber die Anerkennung desselben schliefst nicht aus, dafs, von einem höheren Standpunkte betrachtet, dieser ganze Raum und alle Körper in ihm mit Einschlufs meines eigenen Leibes nur die Form sind, wie die Dinge in meinem Bewufstsein, aus welchem ich nie heraus kann, vorgestellt werden. Der hat Kant noch nicht begriffen, wer unterscheidet zwischen dem Ding da draufsen und der Vorstellung des Dinges in meinem Kopfe; vielmehr sind es die den Raum da draufsen erfüllenden Dinge selbst, welche

als raumerfüllend durch und durch nur Vorstellung des Bewufstseins sind, welches als transscendentales Bewufstsein die Dinge produziert und als empirisches Bewufstsein die von jenem produzierten und getragenen Dinge reproduziert. Empirisch betrachtet ist und bleibt alles vollkommen real, genauer gesagt, materiell: das Ding da draufsen in der Ferne, die Lichtstrahlen, welche dem Auge seine Gegenwart anzeigen, das durch diese auf die Netzhaut geworfene Bild und die durch dieses Bild veranlafsten Vibrationen der Gehirnmasse, welche, von innen besehen, als die Vorstellungen zum Bewufstsein kommen, sind samt und sonders nur materielle Vorgänge, aber die volle Anerkennung dieser Tatsache schliefst die andere Tatsache nicht aus, dafs alle Glieder dieser Kette, das Ding da draufsen, die Lichtstrahlen im Auge, das Bild auf der Netzhaut und die dadurch veranlafsten, als Vorstellungen erscheinenden, Modifikationen der Gehirnmasse samt und sonders nur die Art sind, wie der ganze Vorgang sich in meinem Bewufstsein darstellt, nicht wie er als Ding an sich bestehen mag.

So wie nun die empirische Realität der Dinge nicht ausschliefst ihre transscendentale Idealität, so schliefst wiederum diese transscendentale Idealität nicht aus die transscendente Realität aller Dinge und ihrer Bestimmungen. Wenn mir ein Ding rot und das andere blau, das eine rund und das andere eckig erscheint, so kommen diese und alle andern Verschiedenheiten nicht auf Rechnung des Intellekts, welcher allen Objekten gleichmäfsig als einer und derselbe gegenübersteht, und somit müssen, nach Abzug des Anteils, welchen der Intellekt durch seine Formen Raum, Zeit und Kausalität am Zustandekommen der Dinge hat, alle übrigen Eigenschaften, Bestimmungen und Verschiedenheiten der Dinge im Ding an sich wurzeln; sie alle müssen als metaphysisch real anerkannt werden, aber diese ihre Realität ist eine transscendente und daher unserer Erkenntnis vollkommen entzogene und verschlossene. Ein Versuch, diese im Ding an sich wurzelnden Verschiedenheiten der Dinge uns verständlich zu machen, indem wir sie in den Bereich der empirischen Anschauung herabziehen, sind die zwischen dem Ding an sich

und seinen Erscheinungen stehenden platonischen Ideen, von denen weiter unten die Rede sein wird.

Diese, nur die Konsequenzen der kantischen Forschungen ziehende, Theorie unterscheidet sich auf das schärfste von einer andern, welche, die Unwiderleglichkeit der kantischen Beweise anerkennend, doch durch dieselben von dem uns allen eingefleischten Realismus nicht loskommen kann, das Unvereinbare vereinigen will und sich heutzutage als Idealrealismus oder auch, was dasselbe besagt, als psychophysischen Parallelismus bezeichnet. Nach dieser Theorie wäre alles doppelt vorhanden, das eine Mal ideal oder psychisch, das andere Mal real oder physisch. Begründet wurde diese Theorie durch Spinoza, der dadurch dem Dualismus des Descartes zu entrinnen suchte und welchem hierin, wie oben gezeigt wurde, auch Leibniz folgte. In neuer Aufmachung erschien diese Theorie bei Schelling, von welchem sie Schleiermacher übernahm, dessen Verdienste um die Geschichte der Philosophie, namentlich um den Platon, alle Anerkennung verdienen, während er die philosophische Forschung auf einen falschen Weg leitete und dadurch auch in der Theologie keine dauernde Reform zu stiften vermochte. Nach Schleiermacher gibt es zweierlei Raum, den idealen Raum, in welchen wir die Empfindungen als Körper projizieren, und den realen Raum, in welchem die Körper an sich und unabhängig von unserer Vorstellung ebenso *realiter* existieren, wie wir sie *idealiter* vorstellen. Die Absurdität dieser auch heute noch von vielen in der einen oder andern Form festgehaltenen Anschauung springt in die Augen, da nach ihr alles doppelt vorhanden sein würde, das eine Mal in meinem Bewufstsein, das andere Mal aufserhalb desselben. Die Welt des Bewufstseins ist diejenige, welche ich kenne, welche ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen betaste. Dafs aber alle Dinge, welche ich sehe und betaste, mitsamt dem Auge, welches sie sieht, und der Hand, welche sie betastet, nie etwas sein oder werden können als eine Reihe von Vorgängen in unserm Bewufstsein, dafs somit die ganze materielle Welt und mit ihr mein eigener Leib nur die Form ist, in welcher ich die Dinge vorstelle, nicht aber die, in welcher sie als Dinge an sich bestehen mögen, haben

wir in allem Bisherigen genugsam bewiesen. Hinter dieser idealen Welt, welche wir kennen, läge nun, wie der Idealrealismus behauptet, eine reale Welt, welche wir nicht kennen und nie kennen lernen werden, und welche daher als die völlig überflüssige Dublette dieser uns bekannten Welt nirgendwo existiert als in der Einbildung derjenigen Philosophen, welche sich Idealrealisten oder Psychophysiker nennen. Dafs auch sie mit ihrem realen Raume, aufser welchem nichts vorhanden sein kann, und ihrer realen Materie, als dem Einzigen, was innerhalb dieses Raumes existieren kann, dem Materialismus verfallen und sich somit, wenn sie anders konsequent wären, jeder religiösen Weltansicht berauben müfsten, bedarf keiner weiteren Ausführung.

6. Die abstrakte Erkenntnis der Vernunft.

1. Die Vernunft als das Vermögen der Begriffe.

„Wie aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Widerschein des Mondes, gehen wir von der anschaulichen, unmittelbaren, sich selbst vertretenden und verbürgenden Vorstellung über zur Reflexion, zu den abstrakten, diskursiven Begriffen der Vernunft, die allen Gehalt nur von jener anschaulichen Erkenntnis und in Beziehung auf dieselbe haben.“ Mit diesen Worten charakterisiert Schopenhauer (Welt I, § 8, S. 41) kurz und treffend die abgeleitete, sekundäre Natur der Begriffe, welche den ganzen Inhalt der Vernunft und damit den allein wesentlichen Vorzug der menschlichen Erkenntnis vor der des Tieres ausmachen. Im Gegensatz zum Verstande, welcher mittels seiner Grundfunktion, der Kausalität, aus der allein gegebenen Empfindung als Wirkung zu den Objekten der Aufsenwelt als Ursachen übergeht und deren Verhältnisse bis in ihre entferntesten Verzweigungen verfolgt, ist die Vernunft nicht weniger und nicht mehr als das Vermögen, aus der Anschauung durch Abstraktion die Begriffe zu bilden und diese zu Urteilen, die Urteile wiederum zu Schlüssen zu verbinden. Die Verkennung dieser einfachen und klaren Verhältnisse in der nachkantischen Philosophie ist verschuldet worden durch einen folgenschweren

Irrtum, der uns schon wiederholt beschäftigte und hier nochmals kurz und zusammenfassend in Erinnerung gebracht werden mag.

Mit unwiderleglichen Gründen hatte Kant bewiesen, dafs Raum und Zeit nicht den Dingen an sich zukommen, sondern die angestammten Funktionen des Bewufstseins bilden, woraus unweigerlich folgte, dafs die ganze Weltausbreitung in Raum und Zeit nur Erscheinung ist und nicht Ding an sich. Aber noch fehlte das dritte Glied in der Trias der uns angeborenen Funktionen, welche die *mâyâ* der Inder, die Materie des Platon (die Wandfläche in seiner Höhle, Phil. d. Griechen S. 261 fg. u. 275) konstituieren, noch fehlte die zur Projektion der Empfindungen in den Raum unentbehrliche Kausalität. Zwar auch in betreff der Kausalität und der ihr als Kehrseite anhängenden Substantialität hatte Kant, im Gegensatz zu Hume, richtig erkannt und aus deren Notwendigkeit bewiesen, dafs beide Funktionen *a priori* sind, aber sein Unglück war, dafs er dieselben nicht für das, was sie in Wahrheit sind, nicht für Elemente der unabhängig von allen Begriffen bestehenden anschaulichen Welt, sondern für abstrakte Begriffe, für Kategorien erklärte und dadurch sich genötigt sah, die Begriffe zur Hilfe zu rufen, um, wie er sagt, das Wahrnehmungsurteil zum Erfahrungsurteil zu machen, mit andern Worten, um die subjektiven Empfindungen in objektive Anschauungen umzusetzen. Was ihn zu diesem Irrtum verleitete, war die Analogie, welche zwischen den Verhältnissen der Anschauung und der dieselben *in abstracto* widerspiegelnden Begriffswelt, zwischen der Substanz und ihren Eigenschaften mit dem dieses Verhältnis ausdrückenden kategorischen Urteil, zwischen Ursache und Wirkung mit dem ihren Zusammenhang begrifflich wiedergebenden hypothetischen Urteile besteht. Aber statt einzusehen, dafs hier wie überall das Abstrakte nur ein von der Anschauung erborgter Reflex ist, macht er das ὕστερον zum πρότερον, geht aus von der Tafel der Urteile und gewinnt an ihrer Hand seine zwölf Kategorien, unter ihnen Substantialität und Kausalität durch die Behauptung: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der blofsen Synthesis

verschiedene(r) Vorstellungen in einer Anschauung Einheit" (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 79). Er hätte nur sagen dürfen: Diejenige Funktion, welche in der Anschauung die Substanz mit ihren Eigenschaften, die Wirkung mit ihren Ursachen zur Einheit verbindet, kann im kategorischen und hypothetischen Urteile *in abstracto* wiedergegeben werden, Ursache und Wirkung können als Grund und Folge in einem hypothetischen Urteile ausgedrückt werden, welches jedoch, wie der Schatten, in den die verschiedensten Gegenstände hineinpassen, auch gerade umgekehrt verwendet werden kann, wie schon öfter erwähnt wurde und hier noch durch ein Beispiel erläutert werden mag. Ursache: Die Zugvögel haben Ortssinn; Wirkung: Sie finden ihre Nester wieder. Hier kann das hypothetische Urteil benutzt werden, um die Ursache *(causa)* durch den Grund *(ratio)*, die Wirkung durch die Folge auszudrücken: Wenn die Zugvögel Ortssinn haben, so folgt daraus, dafs sie ihre Nester wiederfinden; aber das hypothetische Urteil kann auch geradezu umgekehrt verwendet werden: Wenn die Vögel ihre Nester wiederfinden, so folgt daraus, dafs sie Ortssinn haben.

Die Vorliebe Kants, immer vom Sekundären, Abstrakten auszugehen, hat hier verhängnisvolle Folgen gehabt; von seinen zwölf Urteilsformen geleitet, ermittelt er seine zwölf Kategorien, und unter ihnen die Kausalität als eine Kategorie, einen abstrakten Begriff, und wird dadurch genötigt, die Begriffe zu Hilfe zu nehmen, um eine vollgültige Erfahrung zu gewinnen, welche doch in Wahrheit ganz auf eigenen Füfsen steht und der Begriffe in keiner Weise bedarf. Hier ist der brennende Ofen als Ursache, dort die von ihm ausgehende Wärme als Wirkung; beide sind Bestandstücke der anschaulichen Welt, würden auch bestehen, wenn es gar keine Begriffe gäbe, und wie sie selbst, so ist auch der Zusammenhang zwischen dem brennenden Ofen und der Wärme als seiner Wirkung, also die Kausalität, ein Element der Anschauung, welches, um zu bestehen, der Begriffe in keiner Weise bedarf.

Vor diesem schweren Irrtum wäre Kant behütet worden, wenn er neben dem menschlichen Intellekt auch den tierischen,

der jenem so nahe verwandt ist, berücksichtigt hätte. Denn dafs die Tiere keine Begriffe haben und sich gerade dadurch von den Menschen unterscheiden, ist doch eine allgemein anerkannte Wahrheit. Nun sind die Tiere ebensogut wie der Mensch nur auf Vorgänge innerhalb ihrer Haut, d. h. auf Reize, psychologisch gesprochen auf Empfindungen, beschränkt und würden, ebensowenig wie die Pflanzen jemals über diese hinaus, nie zu einer Anschauung der Aufsenwelt gelangen, besäfsen sie nicht das zum Übergange von den Empfindungen zu den Anschauungen der Körper im Raume erforderliche Vehikel der Kausalität; wäre diese, wie Kant will, ein blofser Begriff, eine Kategorie, so müfste den Tieren die Kausalität und mit ihr jede Möglichkeit einer Anschauung der Körper im Raume abgesprochen werden. Wer aber diese Konsequenz ziehen oder auch nur sich hinter der Behauptung verschanzen wollte, dafs wir von dem Bewufstsein der Tiere nichts wissen, der mufs wohl nie das Leben und Treiben der Tiere beobachtet haben.

Wie ein Fehler den andern herbeizieht, läfst sich hier bei Kant beobachten. Dafs die Erforschung der kausalen Zusammenhänge die eigenste Aufgabe des Verstandes ist, wufste er, wie es jeder weifs, und so wurde ihm der Verstand gegen den überwiegenden Sprachgebrauch aller Länder und Zeiten zu einem Vermögen der Begriffe, für die Vernunft blieb nur die ärmliche Aufgabe des Schliefsens übrig, und seitdem herrscht im Gebrauche der Worte Verstand und Vernunft und der mit ihnen zu verbindenden Vorstellungen eine Konfusion, welche mehr als alles andere verdiente, „die Mutter des Chaos und der Nacht“ genannt zu werden.

Klar und bestimmt erhebt sich über diese, durch Kant angerichtete Verwirrung die Terminologie Schopenhauers. Nach ihm ist der Verstand ein Vermögen der Anschauung, ist das Vermögen, mittels seines Triebrades der Kausalität als unmittelbarer Verstandesgebrauch von den Sinnesempfindungen in unserm Innern zu den Dingen der Aufsenwelt als ihren Ursachen überzugehen, und als mittelbarer Verstandesgebrauch die Dinge und ihre Verhältnisse wiederum als Wirkungen aufzufassen, ihre Ursachen aufzusuchen, und so

das ganze unendliche Netz der kausalen Zusammenhänge weiter und immer weiter aufzurollen. Diese Funktion des Verstandes ist uns mit den Tieren gemein, welche ganz richtig den unmittelbaren Verstandesgebrauch und auf den höheren Stufen der Tierwelt teilweise sogar den mittelbaren Verstandesgebrauch auszuüben vermögen, wie der Elefant, welcher sich weigerte, über eine Brücke zu gehen, weil er richtiger als sein Führer erkannt hatte, dafs sie zu schwach war, sein Körpergewicht zu tragen. Diese Fähigkeit des Verstandes, die kausalen Zusammenhänge der Dinge intuitiv und ohne Reflexion zu durchschauen, nimmt von den obersten Tieren bis zu den untersten, in dem Mafse wie das Gehirn zu Nervenknoten und schliefslich zu Nervenringen zusammenschrumpft, stetig ab, aber ganz ohne Verstand ist kein Tier, denn nur durch ihn und seine Funktion der Kausalität ist ein Bewufstsein der Aufsenwelt möglich, ein solches aber haben, im Gegensatz zu den Pflanzen, wenn auch noch so dämmerhaft, auch die untersten Tiere, denn ohne Kausalität, mithin ohne Verstand, ist ein, wenn auch noch so schattenhaftes, Bewufstsein der Aufsenwelt nicht möglich, ein solches aber mufs jedes Tier besitzen, soll es überhaupt willkürliche Bewegungen vollziehen, den eigenen Leib von allem übrigen und seine Nahrung von dem, was nicht seine Nahrung ist, unterscheiden können.

Alle Tiere haben somit Verstand, aber nur der Mensch hat Vernunft, welche darin besteht, aus der Anschauung und den von ihr dargebotenen Erscheinungen, durch Festhalten des Identischen und Fallenlassen des Nichtidentischen, die speziellen und aus diesen auf demselben Wege die allgemeinen Begriffe bis hinauf zu den allgemeinsten, den sogenannten Kategorien, zu bilden, sowie diese Begriffe in mannigfacher Weise zu Urteilen und die Urteile wiederum zu Schlüssen zu verbinden. Es wird uns obliegen, in Folgendem zu zeigen, durch welchen psychologischen Prozefs die Begriffe sich aus der Anschauung herausdestillieren und wie auf diesem scheinbar so einfachen Vermögen der Vernunft und ihrer Begriffe die ganze Superiorität des Menschen über die übrige Natur und nicht am wenigsten das ihn vor allen Tieren auszeichnende Vermögen der Sprache beruht.

2. Physiologie und Psychologie des Vernunftvermögens.

Der Intellekt, der menschliche wie der tierische, ist im Grunde nichts anderes als die höchste Potenzierung des allen Körpern eigenen Vermögens, gegen äuſsere Einwirkungen zu reagieren. Dumpf und einseitig äuſsert sich dieses Reaktionsvermögen in der nur unter der Herrschaft der Ursachen im engeren Sinne (oben S. 435) stehenden unorganischen Natur; in bedeutsamer Steigerung erscheint eben dasselbe Reaktionsvermögen bei der auf die Ursache in der Form des Reizes hin ihr eigentümliches Leben entfaltenden Pflanze; aber so sehr sich auch hier die Wirkung der Ursache gegenüber verselbständigt hat, so bleibt doch auch für die vegetative Natur das Gesetz in Kraft, daſs das Empfangen des Eindrucks und das Bestimmtwerden durch denselben in denselben Akt zusammenfallen. Beide treten aus einander in der tierischen und menschlichen Natur, in dem als Zwischenglied zwischen die äuſseren Einwirkungen und die Reaktion gegen dieselben schon bei den höheren Tieren und noch mehr beim Menschen ein eigenes Organ sich einschiebt, nämlich das Gehirn mit dem Intellekt als seiner Funktion. Die Eindrücke gelangen auf dem Wege der sensibeln Nerven zum Gehirn, werden hier durch Raum, Zeit und Kausalität zu Vorstellungen umgearbeitet, und diese erst bewirken als Motive mittelst der motorischen Nerven die gewollte Bewegung der Glieder. Der Intellekt ist das Zwischenglied zwischen dem noch bei der Pflanze zusammenfallenden Empfangen der Eindrücke und dem Bestimmtwerden durch dieselben, er ist, wie Schopenhauer treffend sagt, das Medium der Motive. Sein Grundvermögen ist der Verstand, welcher mittelst der Kausalität die Sinnesempfindungen in Anschauungen der Auſsenwelt umwandelt. Kein Tier ist, wie schon gesagt, ohne Verstand, denn kein Tier ist ohne ein, wenn auch nur dunkles, Bewuſstsein der Auſsenwelt, da ohne ein solches die Willkür der Bewegungen, durch welche das Tier sich von der Pflanze unterscheidet, unmöglich sein würde. In dem Maſse, wie bei den höheren Tieren die Nervenmasse sich zum Gehirn akkumuliert, wird

bei den Wirbeltieren und zuhöchst bei den Säugetieren die Reaktion des Verstandes gegen die Sinneseindrücke immer kräftiger und ihr entsprechend das Bewufstsein der äufseren Umgebung immer deutlicher, bis es bei den obersten Tieren, entsprechend der Kompliziertheit ihrer Lebensverrichtungen, einen Grad erreicht, welcher uns gelegentlich in Erstaunen setzt. Immer aber bleibt das Tier auf die anschauliche Erkenntnis des Verstandes beschränkt, und kein Tier erhebt sich zur Vernunfterkenntnis durch Begriffe und zu deren äufseren Ausdruck durch die Worte der Sprache. Woher nun aber dieses neue, den Menschen vor dem Tiere auszeichnende Vermögen der Vernunft? Welches ist das materielle Organ, an welches die Funktionen der Vernunft, das Operieren mit Begriffen, welches wir Denken nennen, geknüpft ist? Man könnte erwarten, die hohe geistige Funktion, welche den Menschen auszeichnet, durch einen besonderen, dem Tiere fehlenden Teil des menschlichen Gehirns vertreten zu sehen, aber dieser Erwartung entspricht der Tatbestand nicht. Allerdings steht das menschliche Gehirn sowohl quantitativ an Gröfse und Gewicht (im Vergleich zur Nervenmasse des ganzen Körpers) als auch qualitativ durch die Feinheit seiner Textur, die Zahl der Windungen und Verbindungsbahnen unvergleichlich viel höher als das Gehirn auch bei den höchsten Tieren, aber wir finden kein besonderes Organ, welches das menschliche Gehirn vor dem der oberen Tiere auszeichnete, vielmehr sind die einzelnen Teile, das grofse Gehirn mit der grauen und weifsen Substanz, das Mittelgehirn und das kleine Gehirn, beim Menschen dieselben wie bei den oberen Tieren, und dieser, von der Anatomie und Physiologie aufgedeckte Tatbestand stellt der Psychologie die Aufgabe, das den Menschen auszeichnende Vermögen der Vernunft aus einer gesteigerten Intensität der uns mit den Tieren gemeinsamen Funktionen des Verstandes zu erklären. Die Psychologie ist in der Lage, diese ihr von Anatomie und Physiologie gestellte Aufgabe vollständig zu lösen.

Das Tier besitzt im Gegensatz zur Pflanze willkürliche Bewegung, folglich Bewufstsein der Aufsenwelt, folglich die aus den allein gegebenen Empfindungen dieses Bewufstsein

der Aufsenwelt herstellende Kausalität, folglich Verstand. Der Mensch besitzt im Gegensatz zum Tiere die Fähigkeit, aus den ihm mit den Tieren gemeinsamen Anschauungen durch Abstraktion die Begriffe zu bilden, welche das Wesen der Vernunft ausmachen. Da sich nun im menschlichen Gehirn kein besonderes, den Tieren fehlendes Organ nachweisen läfst, so wird sich das ganze, den Menschen auszeichnende Vernunftvermögen aus dem uns mit den Tieren gemeinsamen, aber beim Menschen unvergleichlich viel höher entwickelten Vermögen des Verstandes erklären lassen müssen. Dieser hat die Aufgabe, mittelst der Kausalität die Empfindungen in Anschauungen umzusetzen. Dieser Aufgabe genügt er bei dem Tiere wegen der geringeren Intensität seiner Verstandestätigkeit nur unvollkommen; Empfindung und Anschauung treten nicht deutlich aus einander, so dafs die Anschauungen mehr oder weniger in den Empfindungen, oder, was dasselbe bedeutet, dafs das Tier mit seinem Bewufstsein in den Anschauungen stecken bleibt und daher von der jedesmaligen Anschauung vollständig gefangen genommen und beherrscht wird. Anders der Mensch: Vermöge des ihm eigenen intensiveren Kausalitätsgebrauches setzt er die Dinge reiner und deutlicher aus sich heraus, steht ihnen freier gegenüber und ist daher imstande, zwei Vorstellungen neben einander festzuhalten und mit einander zu vergleichen. Zu einer solchen Vergleichung, *comparatio*, ist das Tier, wie Locke meint, nur unvollkommen *(but imperfectly)* oder, vielleicht richtiger, überhaupt nicht fähig. Sie ist der erste Schritt zur Begriffsbildung. Ihr folgt als zweiter die *abstractio*, welche darin besteht, dafs wir bei Vergleichung einer Anzahl gleichartiger Objekte diejenigen Merkmale, welche ihnen gemeinsam sind, aus ihnen abstrahieren (herausziehen), hingegen von denjenigen Merkmalen, welche bei ihnen verschieden sind, abstrahieren (absehen), worauf dann als dritter und letzter Schritt der Begriffsbildung die *conceptio*, das Zusammenfassen der gemeinsamen Merkmale zur Einheit des Begriffes erfolgt. Dieser Prozefs der *comparatio*, *abstractio* und *conceptio* vollzieht sich ohne Absicht oder Reflexion und gewissermafsen instinktmäfsig. Ein Beispiel mag die Sache erläutern. Ich habe

gestern ein Pferd betrachtet, und seine Merkmale, d. h. alles, was ich an ihm bemerkenswert fand, haben sich meinem Bewufstsein eingeprägt. Heute sehe ich ein anderes Pferd, von dem vorigen in vielen Merkmalen verschieden; jenes war schwarz, dieses weifs, jenes alt, dieses jung, usw. Diese Verschiedenheit schliefst aber nicht aus, dafs das gestrige und das heutige Pferd in vielen Merkmalen übereinstimmen und in eins zusammenfallen — es werden diejenigen Merkmale sein, welche jedes Pferd besitzen mufs, um ein Pferd zu sein, es werden die wesentlichen Merkmale sein. Bei diesem zweifachen Erlebnis kann es nicht ausbleiben, dafs in meiner Vorstellung ungewollt und fast unbewufst die identischen Merkmale des gestrigen und des heutigen Eindruckes sich repetieren und dadurch tiefer im Bewufstsein eingraben, während hingegen die verschiedenen Merkmale, zu welchen auch die Farbe und die Gestalt in ihren Einzelheiten gehört, sich gleichsam übereinanderschieben, verwirren, verdunkeln (wie zwei verschiedene photographische Aufnahmen auf derselben Platte) und aus dem Bewufstsein schwinden. Und so wickelt sich aus den gleichartigen Anschauungen ganz von selbst der Begriff heraus, welcher nach seinem Inhalte aus der Summe der wesentlichen Merkmale besteht, nach seinem Umfange alle Individuen befafst, welche diese Merkmale besitzen. Sein Träger und sinnlich wahrnehmbarer Ausdruck ist das Wort der Sprache, bei dessen Hören oder Lesen jedoch in der Regel nicht der Inhalt des Begriffes mit allen seinen Merkmalen in mir geweckt, sondern nur meine Aufmerksamkeit auf sämtliche in seinem Umfange befafste Individuen gelenkt wird. Wie aus den Individuen die speziellen Begriffe, so entstehen aus diesen speziellen wiederum durch *comparatio*, *abstractio*, *conceptio* die allgemeinen Begriffe bis hinauf zu den Kategorien, welche nach ihrem Umfang allumfassend, während sie nach ihrem Inhalte die allerdürftigsten sind, da sie sich nach Aufopferung so vieler unterschiedlichen Bestimmungen auf ein einziges, noch übriges Merkmal beschränken. Aus einer Verbindung zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat entsteht das Urteil, welches als bejahend das Subjekt unter dem Prädikatsbegriffe befafst, als verneinend

dasselbe von ihm ausschliefst, als allgemeines Urteil den ganzen Subjektsbegriff, als partikulares nur einen Teil desselben unter das Prädikat subsumiert, woraus dann als vier allein mögliche Urteilsformen das allgemein bejahende, allgemein verneinende, partikular bejahende und partikular verneinende Urteil entstehen, wie sie in der Logik (vgl. oben S. 224) der Reihe nach durch die Buchstaben *a*, *e*, *i*, *o* bezeichnet zu werden pflegen.

Wie das Urteil aus einer Verbindung zweier Begriffe, so entsteht der Schlufs *(syllogismus)* aus einer Verbindung zweier Urteile, wozu erforderlich ist, dafs beide einen Begriff, den *terminus medius*, welcher dann in der Konklusion fortfällt, gemeinsam haben. Je nach der Stellung dieses Medius entstehen vier Figuren (σχήματα) des Syllogismus, von denen drei schon durch Aristoteles behandelt, die vierte „etwas naseweis" (wie Schopenhauer sagt), aber doch mit gutem Rechte von Galen (150 p. C.) hinzugefügt wurde. Bezeichnen wir mit *M* den Medius, mit *S* den Begriff, der dem Untersatze eigen ist und in der Konklusion Subjekt wird, und mit *P* den dem Obersatze eigenen und in der Konklusion zum Prädikat werdenden Begriff, so entstehen folgende vier allein mögliche Figuren des Syllogismus:

I.	II.	III.	IV.
M—P	P—M	M—P	P—M
S—M	S—M	M—S	M—S
S—P	S—P	S—P	S—P

Obersatz und Untersatz heifsen die Prämissen; wenn eine derselben partikular oder negativ ist, so mufs auch der Schlufs partikular oder negativ werden *(conclusio sequitur partem debiliorem et deteriorem)*. Da die Prämissen zunächst in Obersatz und Untersatz alle Kombinationen von *a* (allgemein bejahenden), *e* (allgemein verneinenden), *i* (partikular bejahenden) und *o* (partikular verneinenden Sätzen) zulassen, so bestehen viermal sechzehn Möglichkeiten oder *modi* der Schlüsse. Von diesen scheiden jedoch die blofs negativen und blofs partikularen Kombinationen aus *(ex mere negativis nihil sequitur; ex mere particularibus nihil sequitur)*, dazu noch einige

andere aus leicht ersichtlichen Gründen, so dafs im ganzen nur neunzehn *modi* übrig bleiben, von denen vier auf die erste, vier auf die zweite, sechs auf die dritte und fünf auf die vierte Figur entfallen. Ein aus sinnlosen Worten zusammengestellter und gerade dadurch sehr sinnreicher Spruch fafst sie in folgenden fünf Hexametern zusammen:

> *Barbara, Celarent* primae *Darii Ferio* que;
> *Cesare, Camestres, Festino, Baroco* secundae;
> Tertia grande sonans recitat *Darapti, Felapton,*
> *Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison;* quartae
> Sunt *Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison.*

Die Vokale *a, e, i, o* besagen, dafs Obersatz, Untersatz und Schlufssatz aus allgemein bejahenden, allgemein verneinenden, partikular bejahenden oder partikular verneinenden Urteilen bestehen, und wir bemerken, dafs die achtzehn letzten *modi* nur negative oder partikulare Schlüsse enthalten, und dafs allgemein bejahende Schlüsse, an denen uns am meisten gelegen ist, nur nach dem Modus *Barbara* möglich sind. Alle neunzehn Merkworte beginnen mit den Buchstaben *B, C, D, F*; sie weisen darauf hin, dafs nur die vier Modi der ersten Figur sich direkt und anschaulich, wenn man Kreise zu Hilfe nimmt, beweisen lassen, dafs hingegen die Modi der drei letzten Figuren auf diejenigen Modi der ersten Figur zurückgehen, welche mit ihnen denselben Anfangsbuchstaben tragen. Bei dieser Zurückführung sind gewisse Kunstgriffe anzuwenden, welche durch die hinter den Vokalen stehenden Buchstaben *s, p, m* angedeutet werden. Der Buchstabe *s* besagt, dafs man an dem Satze, der durch den dem *s* vorhergehenden Vokal bezeichnet wird, *Conversio simplex*, einfache Vertauschung von Subjekt und Prädikat, vorzunehmen hat, welche nur bei identischen, bei negativen und bei partikularen Urteilen statthaft ist; *p* besagt ebenso, dafs man *Conversio per accidens*, Vertauschung von Subjekt und Prädikat, indem man das allgemeine Urteil in ein partikulares umwandelt, welche überall möglich ist, vorzunehmen hat; endlich weist der Buchstabe *m* darauf hin, dafs man *Metathesis*, Umstellung der Prämissen, vorzunehmen hat, um den Modus

auf den entsprechenden Modus der ersten Figur zurückzuführen.

Zu bemerken ist, dafs wir durch den Schlufs nie etwas eigentlich Neues lernen, dafs er aber den Wert hat, uns *explicite* zum Bewufstsein zu bringen, was wir *implicite* im Obersatze schon besafsen. Wir endigen mit Schopenhauers Ausspruch: Schliefsen ist leicht, Urteilen schwer.

Von den Wahrscheinlichkeitsbeweisen mag es genügen, an die Induktion und die Analogie zu erinnern. Die Induktion (vgl. das aristotelische Schema Phil. d. Griechen S. 343) ist nach Schopenhauer die Zusammenfassung des in vielen Anschauungen Gegebenen in ein richtiges unmittelbar begründetes Urteil. Die Analogie ist die Ergänzung des einem Begriffe fehlenden Merkmals durch das Merkmal eines andern Begriffes, welcher in der überwiegenden Anzahl der Merkmale mit ihm übereinstimmt. So kann ich nur durch Analogie schliefsen, dafs meine Mitmenschen, da sie in so vielen Merkmalen, die ich an ihnen wahrnehme, mit mir übereinstimmen, auch das Merkmal der Beseeltheit mit mir teilen, wiewohl es sich meiner Wahrnehmung entzieht — ein Fall, in welchem die Analogie uns stärker überzeugt, als der stärkste Beweis es zu leisten vermöchte.

3. Mensch und Tier*.

Die innere wie die äufsere Wahrnehmung ist uns mit den Tieren gemein. Nun sind diese beiden Quellen die einzigen, aus denen wir unsere Erkenntnisse schöpfen. Folglich haben wir, was den Inhalt der Erkenntnis betrifft, nichts Wesentliches vor den Tieren voraus, und unser ganzer Vorzug über dieselben beruht darauf, dafs wir unsern anschaulichen Erkenntnissen eine andere Form geben können, nämlich die abstrakte Form in Begriffen.

Dieser Unterschied erscheint auf den ersten Anblick gering. Indessen ist er durch eine quantitative und qualitative Entwicklung des Gehirns bedingt, welche, wie es scheint, das Schwerste ist, was der Natur gelang. Keine der unzähligen

* Die ersten sieben Absätze = Elemente der Metaphysik § 119—125.

Tierarten erhebt sich auch nur entfernt dazu, kein Wesen ist uns bekannt, das dieselbe überschritten hätte. — Ist es nun das Vermögen der Begriffe, d. h. die Vernunft allein, welche den Menschen vom Tiere unterscheidet, so mufs sich aus ihr alles ableiten lassen, was das menschliche Leben vor dem des Tieres auszeichnet und ihm einen so grundverschiedenen Charakter aufprägt.

Das Tier ist auf die anschauliche Erkenntnis beschränkt. Diese umfafst (abgesehen von einzelnen Erinnerungsbildern) nie mehr als das unmittelbar Gegenwärtige. Denn der Zusammenhang desselben mit Abwesendem, Vergangenem und Zukünftigem ist nur mit Hilfe der Begriffe vorstellbar, deren das Tier entbehrt: daher lebt es in der Gegenwart allein. Wie ein mächtiger Strom zieht diese unaufhaltsam an ihm vorüber, und nur wenige anschauliche Bilder haften in seinem Gedächtnisse. Daher die Beschränktheit seines Horizontes.

Nicht so der Mensch. Fortwährend ist er beschäftigt, aus der bestandlosen Gegenwart das Wesentliche festzuhalten, indem er es in den Begriffen niederlegt, welche unter wenigen Kategorien die unermefsliche Mannigfaltigkeit der anschaulichen Welt zusammenfassen. So haben wir, statt der abgerissenen Erinnerungsbilder des Tieres, ein zusammenhängendes Bewufstsein der Vergangenheit in Begriffen, wenn auch das anschaulich Erlebte, was wir unter ihrem Schutze festzuhalten wissen, gering ist. Durch die Begriffe beherrschen wir neben dem engen Kreise der anschaulichen Gegenwart den ganzen unermefslichen Komplex des Abwesenden und tragen ihm bei unserm Denken und Tun Rechnung: Durch die Begriffe antizipieren wir neun Zehntel der Zukunft: Nur selten ereignet es sich, dafs der launische Gang der Dinge unsere begriffliche Vorausberechnung nicht bestätigt.

So eröffnet sich uns der Blick auf das Ganze der Welt, dessen Abbildung in einem System methodisch geordneter Begriffe das Ziel aller empirischen Wissenschaften ist. Zugleich aber werden wir das Leidvolle und Vergängliche unseres Daseins deutlich gewahr: Der Tod, den das Tier erst im Augenblick des Sterbens kennen lernt, steht als drohende Notwendigkeit vor unsern Augen, und die Angst vor mög-

lichen Leiden quält uns mehr als die wirkliche Not. Beides treibt uns zur Philosophie: Sie ist, nach indischer Ansicht, das Heilmittel aller Schmerzen des Daseins; sie ist, nach Platons Auffassung, eine Vorbereitung auf den Tod (Phaedon p. 64A).

Nur durch das Vermögen der Begriffe ist ferner das planmäfsige Handeln sowohl einzelner als vieler im Vereine möglich; auf ihm aber beruht alles, wodurch wir unser Dasein schützen und schmücken: Kunst und Wissenschaft, Erziehung, Staat, Recht, Gesetz, Ackerbau, Gewerbe, Handel — kurz alles, was man der Natur als die Kultur entgegenstellt und wodurch das menschliche Leben gegen das tierische in einen so auffallenden Gegensatz tritt. — Aller dieser grofsen Anstalten entbehrt das Tier, und sein auf die Gegenwart beschränkter Intellekt, der ihm die gröfsten Gefahren und Nöte der Zukunft verbirgt, würde nicht ausreichen, seine Existenz sicher zu stellen, träte nicht da, wo die Erkenntnis unzulänglich ist, die allweise Natur für sie ins Mittel, um die Schritte des Tieres ohne Erkenntnis so zu lenken, als wenn es mit Erkenntnis geschehe: Diese Beihilfe der Natur ist der Instinkt, eine der wichtigsten Tatsachen für die Philosophie, von der wir später zu handeln haben.

Das Treiben des Tieres wird durchaus von anschaulichen, in der Gegenwart liegenden Motiven bestimmt: daher es für uns so durchsichtig ist. Beim Menschen gesellen sich zu ihnen abstrakte Motive, welche ihm eine Wahlentscheidung gestatten, sofern er, ehe er handelt, überlegen, d. h. die verschiedenen Motive ihre Macht auf seinen Willen versuchen lassen kann, um inne zu werden, welches von ihnen das stärkste ist. Nach diesem handelt er stets, und sein Tun ist darum nicht frei von Motiven, weil dieselben für uns nicht sichtbar sind. — Das Handeln nach abstrakten Motiven wird vernünftig genannt und macht einen grofsen Vorzug des Menschen aus: denn seine Macht steigt in dem Mafse, als er es vermag, sich von dem Eindrucke der Gegenwart unabhängig zu machen und durch Hinblick auf das (in abstrakten Vorstellungen ihm vorschwebende) Ganze leiten zu lassen. Aber der sittliche Wert des Charakters hängt, wie wir sehen werden,

davon ab, was für Motive den Willen bestimmen, nicht aber davon, ob sie in anschaulicher oder abstrakter Form ihre Wirksamkeit äufsern.

Alle Moralität in ihren verschiedenen Formen (als uninteressierte Gerechtigkeit, aufopfernde Menschenliebe, Entsagung und selbstlose Hingebung an eine grofse Lebensaufgabe) beruht, wie später zu zeigen sein wird, auf Selbstverleugnung, wie Jesus sagt, auf Verneinung des Willens zum Leben, wie Schopenhauer mit andern Worten eben dasselbe ausdrückt. Diese Verleugnung des eigenen Selbstes besteht darin, dafs wir imstande sind, uns loszusagen von der ganzen, durch Kausalität geregelten Gesetzmäfsigkeit der empirischen Realität und nicht am wenigsten von uns selbst und unserm durch die Korporisation bedingten empirischen Charakter. Eine solche Lossagung setzt voraus, dafs wir uns unser eigenes Selbst als ein Fremdes objektiv gegenüberstellen, welches nur möglich ist durch das Vermögen der Begriffe, also durch Vernunft. Daher ist Moralität das grofse Vorrecht des Menschen vor dem Tiere, wiewohl auch schon das Tier in den Phänomenen der Mutterliebe und der Verteidigung der ganzen Herde in Gefahren, soweit diese Phänomene nicht auf blofsem Instinkt beruhen, die Rudimente desjenigen zeigt, was in seiner vollen Entwicklung zum selbstbewufsten moralischen Handeln erst bei den vernunftbegabten Menschen hervortritt.

4. Die Sprache.

Indem wir die von Schopenhauer über das Verhältnis der Begriffe zu den Worten der Sprache hier und da mitgeteilten Gedanken auf eigenem Wege, aber, wie wir denken, in seinem Sinne weiter verfolgten, sind wir über dieses ebenso wichtige wie schwierige Problem zur Anbahnung eines Lösungsversuches gelangt, welche wir aus den Elementen der Metaphysik § 126—131 hier herübernehmen wollen.

Die Begriffe sind als Modifikationen der Gehirnmasse nicht wahrnehmbar. Um mitgeteilt werden zu können, bedürfen sie bestimmter äufserer Symbole; dies sind die dem Menschen allein eigenen Worte der Sprache. Das Verhältnis zwischen Begriff und Wort kann kein zufälliges sein; es

ist aber auch kein durchaus notwendiges, wie die Vielheit der Ursprachen beweist.

Zweierlei hatten die Laute der Sprache sinnlich abzubilden: erstlich die Begriffe, sodann die Beziehungen der Begriffe zu einander. Hieraus entspringt die Notwendigkeit zweier Sprachelemente: der Bedeutungslaute und der Beziehungslaute. Beide müssen in jeder Sprache entweder unverbunden oder zu Worten verbunden auftreten. In letzterem Falle ist die Verbindung entweder bloſs äuſserlich und ändert an den Lauten nichts, oder sie ist innerlich, so daſs sich beide Elemente gegenseitig (z. B. durch Steigerung der Wurzel, Abschwächung der Endung) beeinflussen. Hieraus entspringen drei mögliche Sprachformen, welche alle vorhandenen Sprachen umfassen:

a) Die isolierenden Sprachen (z. B. das Chinesische) setzen Bedeutungslaut und Beziehungslaut unverbunden neben einander, soweit sie den letzteren nicht ganz unterdrücken.

b) Die agglutinierenden Sprachen (z. B. die finnisch-tatarischen, die polynesischen Sprachen und die meisten übrigen) verbinden beide Elemente, ohne sie dadurch zu verändern.

c) Die flektierenden Sprachen (Semitisch und Indogermanisch) verbinden Bedeutungslaut und Beziehungslaut zu einem Ganzen, indem sie sich gegenseitig modifizieren, woraus zu folgen scheint, daſs der Mensch erst auf dieser Sprachstufe die geistige Energie erreicht hat, den Begriff in seiner Beziehung einheitlich zu denken.

Gleichwie der vergleichenden Anatomie die höheren Organismen der Tierwelt als eine vollkommenere Umbildung der niederen erscheinen, so führt die Anatomie der Ursprachen zu der Annahme, daſs die flektierenden Sprachen aus agglutinierenden und diese wiederum aus isolierenden entstanden seien. Es liegt nahe zu vermuten, daſs diesen drei Sprachstufen drei Stufen in der Ausbildung des Denkvermögens entsprechen. Doch lassen wir dahingestellt, inwieweit die Isolation von Bedeutungslaut und Beziehungslaut, zu welcher die modernen Sprachen teilweise zurückgekehrt sind, auf eine Depravation des Denkens schlieſsen lasse.

Aber gesetzt, wir hätten alle Sprachen zurückverfolgt bis zu dem Stadium, wo sie alle Begriffe durch isolierte, ein-

silbige Wurzeln ausdrücken, so würden wir immer noch vor dem Hauptproblem stehen: denn wie kamen die Menschen dazu, für einen bestimmten Begriff gerade diese Laute und keine andern zu wählen? — Die Meinung, dafs die Bezeichnung der Begriffe durch Laute auf Übereinkunft (ϑέσει) beruhe, fällt von selbst in sich zusammen, denn alle Übereinkunft wird erst durch die Sprache möglich. Auch sind Begriff und Wort gewifs Hand in Hand mit einander erwachsen, so wie die Haut zugleich mit dem Leibe entsteht und nicht erst hinterher über ihn gezogen wird.

Folgender Weg (in Verbindung mit der Schallnachahmung und andern nebengeordneten Einflüssen) dürfte zu einer befriedigenden Erklärung des ersten Entstehens der Sprachen führen, wobei wir uns die Verschiedenheit der Ursprachen teils wohl aus ursprünglichen, physiologischen Rassenunterschieden, teils aus den tief eingreifenden Einwirkungen des Klimas, Bodens, der Beschäftigung, Nahrungsweise usw. erklären müssen.

Denken wir uns den Menschen im Zustande der Tierheit und wie diese auf die Anschauung beschränkt und gewissermafsen in sie versenkt. Allmählich steigerte sich die Reaktionsfähigkeit seines Intellekts, die Auffassung der umgebenden Gegenwart wurde immer objektiver, das Subjekt setzte sich den Dingen immer bestimmter gegenüber, und dieses Erwachen der Menschheit kündigte sich dadurch an, dafs der Mensch seine Beziehung zur Aufsenwelt durch Gebärden (mit Hand, Fufs, Auge usw.) andeutete. Hiermit war die Tierheit überschritten: denn kein Tier erhebt sich auch nur zu einer Gebärdensprache. Ähnlich wie nun heutzutage noch die (nicht geschulten) Taubstummen die Gebärden, durch die sie sich verständigen, mit mehr oder weniger artikulierten Tönen begleiten, so mochte es geschehen, dafs das Begehren und Ablehnen, das Hindeuten, Greifen, Suchen usw., welches durch jene ursprüngliche Gliedersprache sich kundgab, zugleich durch entsprechende Bewegungen der Mundorgane sich ausdrückte, indem z. B. das Deuten der Hand von einem Deuten der Zunge begleitet war, welches nun aber nicht sichtbar, sondern als *ta* (das Pronomen demonstrativum) hörbar und

dadurch auch im Dunkeln vernehmbar wurde. Nach und nach mochten diese Gebärden der Kehle, Zunge, Lippe ganz an die Stelle der von ihnen begleiteten, analogen Gesten der äufseren Gliedmafsen treten; indem dieselben aber die Sichtbarkeit gegen die Hörbarkeit umtauschten, wurde es möglich, den Gegenstand, welchen man durch diese Mundhöhlengebärden andeuten wollte, auch wenn er nicht mehr unmittelbar gegenwärtig war, gegenwärtig zu machen, und so entband sich einerseits das Bewufstsein von der jedesmaligen Gegenwart, während eben dadurch andererseits der anschauliche Gegenstand in sein Phantasiebild und, durch Einschränkung der Reproduktion auf die wesentlichen Umrisse des Objektes, in seinen Begriff überging.

Dieser Vorgang und die weitere Fortbildung der Sprachen bis zu ihrer höchsten Formvollendung liegt ganz in der Sphäre des bewufsten Willens, und dennoch läfst sich nicht annehmen, dafs die Sprachen Erzeugnisse einer bewufsten Absicht wären. Denn es ist unmöglich, dafs das kindliche Bewufstsein, welches uns aus den Hymnen des Ṛigveda entgegentritt, einen Sprachbau geschaffen haben sollte, dessen Zerlegung den ganzen Scharfsinn eines *Pâṇini* erforderte. Somit gehört die Sprache zu den unbewufsten Schöpfungen des Willens innerhalb der Sphäre des Bewufstseins, d. h. zu den Produktionen des I n s t i n k t s, und wir haben uns die hohe Vollkommenheit der Ursprachen aus denselben Gründen zu erklären, wie das geometrisch sich ausbreitende Netz der Spinne und das wundervoll geordnete Zusammenleben der Bienen oder der Ameisen.

Des Systems der Metaphysik zweiter Teil:

Die Naturphilosophie.

7. „Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?"

Mit diesen hoffnungsfreudigen Worten Goethes aus dem Jahre 1816 als Motto eröffnete Schopenhauer 1819 sein grofses Hauptwerk, damals in einem Bande, welcher in seinen vier

Büchern die Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Ästhetik und Ethik und damit das ganze System Schopenhauers in der Frische und Inbrunst der ersten Konzeption entwickelt, während der zweite 1844 erschienene Band eben dasselbe, in keinem wesentlichen Punkte modifizierte System darstellt, wie es als reife Frucht einer fünfundzwanzigjährigen weiteren Arbeit und Lebenserfahrung eine unschätzbare Ergänzung der vier Bücher des ersten Bandes darbietet. Schon der Titel dieses Werkes: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ faſst in seinen sechs Worten den ganzen Grundgedanken des Systems zusammen. Die Welt, die ganze Welt, wie sie sich, unermeſslich um uns her und unergründlich in unserm Innern, als Gegenstand der äuſseren und inneren Erfahrung in unserm Erkenntnisvermögen darstellt, ist durch und durch nie etwas anderes, kann nie etwas anderes sein als eine Reihe von Vorstellungen in unserm Bewuſstsein. Eben diese Welt aber mit allen ihren Erscheinungen der unorganischen und organischen Natur ist, als Ding an sich, auſserhalb des Bewuſstseins und daher diesem unerreichbar, durch und durch noch etwas anderes, welches Schopenhauer, abweichend von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, nach seiner deutlichsten Erscheinungsform den Willen nennt. Dieser ist in seinen beiden Polen, dem der Bejahung und dem der Verneinung, das Prinzip der Welt, welche wir kennen, und einer Überwelt, welche uns, abgesehen von den moralischen Handlungen, unbekannt bleibt, und welche von den Religionen mit dem dunkeln Worte Gott bezeichnet wird. Als sich bejahender Wille oder, was dasselbe bedeutet, als der Wille zum Leben ist dieser Wille das innere, ansichseiende Wesen der ganzen Welt, als sich verneinender Wille kommt er in dieser Welt der Bejahung und im Widerspruche mit ihr und ihren Gesetzen zum Durchbruch in den moralischen Handlungen der reinen Gerechtigkeit, Menschenliebe und Entsagung. Ob in diesen erhabenen Lehren Schopenhauers das letzte Wort aller menschlichen Weisheit ausgesprochen liegt, dies zu entscheiden wollen wir der Zukunft überlassen. Wir wissen ja nicht, welche Bahnen sich dem forschenden Menschengeiste noch eröffnen werden, welche neuen Entdeckungen und Ergründungen einer glücklichen

Nachwelt vorbehalten sind — aber eines steht schon jetzt fest, von einem wird man nie abgehen können: soll eine Lösung des Rätsels, als welches diese ganze Natur mit ihren geheimnisvollen Kräften und Erscheinungen sich darstellt, überhaupt gefunden werden, so kann der Schlüssel zur Lösung dieses Rätsels nur da liegen, wo sich das Naturganze uns einmal ausnahmsweise von innen öffnet und einen, wenn auch beschränkten, Blick in seine abgründlichen Tiefen gestattet, nämlich in unserm eigenen Innern. Diesen Weg ging, nach dem Vorgange der Inder, aber methodischer als sie und ausgerüstet mit der ganzen Fülle tausendjähriger Erfahrungen, Arthur Schopenhauer; keine künftige Forschung wird an ihm vorübergehen dürfen. Wir werden im Folgenden versuchen zu beweisen, wie Schopenhauer auf seinem ganzen Wege keinen Schritt von der Bahn strenger, wissenschaftlicher und ehrlicher Forschung abgewichen ist; zunächst aber werden wir das Problem in seiner ganzen Schwierigkeit vor Augen zu stellen haben, wobei wir uns teilweise der von uns früher gebrauchten Worte bedienen, weil wir keine besseren zu finden wissen.

„Was ist die Welt?“ — So lautet die einfache Grundfrage aller Philosophie. Die nächste Antwort wäre: „Die Welt ist eben nichts weiter als die Welt. Sie liegt ausgebreitet vor euren Augen da, und alle empirischen Wissenschaften sind zum Überflusse bemüht, das Weltganze in allen seinen Teilen immer genauer zu erforschen, immer deutlicher aufzuzeigen.“ — Diejenigen, welche sich bei dieser Antwort nicht beruhigen können, werden Philosophen genannt. Auch nach allen Belehrungen der empirischen Wissenschaften werden dieselben die quälende Frage nicht los: „Was ist denn nun aber ihrem eigentlichen Wesen nach diese ganze, so genau durchforschte und bekannte Welt?“ — Ihr fortgesetztes Fragen beweist, dafs sie das Was der Welt von der Welt selbst unterscheiden, dafs sie die Welt als Erscheinungsform eines Wesens auffassen, welches selbst nicht Erscheinung ist und daher durch kein Fortschreiten der empirischen Wissenschaften jemals erreicht werden kann.

Dieses eigentliche Wesen der Welt sucht seit alten Zeiten

die Philosophie als das Prinzip, aus welchem sich die Existenz der Welt mit allem ihrem Inhalte begreifen und ableiten lasse; als dieses Prinzip, in Kants Sprache zu reden, als ihr Ding an sich, bezeichnen die Inder das *brahman* oder, mit einem noch schärferen Ausdrucke, den *âtman*, „das Selbst“, Platon die Ideen, welche ihm das αὐτὸ καθ' αὑτό, „das Selbst an sich“, sind (ein merkwürdiger Ausdruck, welcher das indische „Selbst“ und das Kantische „an sich“ vereinigt); bei den unter dem Einflufs des Christentums stehenden Systemen des Mittelalters und der Neuzeit bis auf Spinoza und Leibniz führt ihr Prinzip den Namen „Gott“. Allen diesen Versuchen, das innere Wesen der Welt zu ergründen, haftet der Fehler an, dafs sie Raum, Zeit und Kausalität teils in das Ding an sich hineintragen, teils als die Brücke benutzen, um aus dem Ding an sich als zeitlich vorhergehend und als Ursache die Welt als seine ihm zeitlich nachfolgende Wirkung abzuleiten, und erst von Kant haben wir gelernt, dafs zwischen Ding an sich und der Erscheinungswelt nicht Kausalität, sondern Identität besteht, dafs das raumlose, zeitlose, kausalitätlose Ding an sich nach der Seite der Bejahung hin in der Trias dieser intellektuellen Formen sich als die sündige, unfreie, hinfällige Erscheinungswelt darstellt, während die andere Seite eben dieses Dinges an sich, die unter dem Worte Gott zu verstehende Verneinung des Willens zum Leben uns verborgen bleibt und nur in den moralischen Handlungen wie das Morgenrot einer besseren Welt in diese unsere Erscheinungswelt hereinbricht. Dies tritt auch schon bei Kant hervor, wenn er seinen kategorischen Imperativ als das Gesetz bezeichnet, welches der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung gibt. Mit dieser Äufserung geht er über sich selbst hinaus, da er im übrigen durchaus daran festhält, dafs alles Erkennen nur durch den Intellekt und seine angeborenen Formen möglich ist, diese aber es eben sind, welche sich zwischen uns und das Ding an sich wie einen Schleier einschieben, daher wir niemals dazu gelangen werden, das wahre, innere, ansichseiende Wesen der Welt zu erkennen.

Wenden wir uns in dieser Not zu denjenigen Wissenschaften, welche *ex professo* dazu berufen sind, die Natur zu

erforschen, zu den Naturwissenschaften, so wird sich bei ihrer objektiven Analysis des Naturganzen dasselbe unlösliche, der Erkenntnis unzugängliche *residuum* ergeben müssen, welches sich bei der subjektiven Analysis Kants als das Ding an sich herausstellte, und welches sich in den Naturwissenschaften als der allen Erscheinungen der Natur zugrunde liegende und doch der Erkenntnis völlig unzugängliche Begriff der Kraft behauptet. Hierbei begegnet uns derselbe Fehler, welcher an der vorkantischen Philosophie gerügt wurde, wenn der Naturforscher sein Ding an sich, nämlich die Kraft, als die Ursache bezeichnet, aus welcher die Veränderungen der Natur als ihre Wirkungen hervorgehen. Wie zwischen Ding an sich und Erscheinung, so besteht zwischen Kraft und Veränderung nicht Kausalität, sondern Identität, wie dies schon wiederholt hervorgehoben und oben S. 439 durch ein Beispiel erläutert wurde.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dafs dasjenige, was alle Philosophie von jeher gesucht hat, dafs das innere Wesen aller Erscheinungen der Natur von Kant als das Ding an sich, von der Naturforschung als die Kraft bezeichnet wird und bei beiden als ein dunkles, unserer Erkenntnis unerreichbares Geheimnis bestehen bleibt.

Inzwischen war die Philosophie von jeher bemüht, alle Erscheinungen der Natur aus jenem Geheimnisvollen, dem Prinzip, der Kraft, dem Ding an sich zu erklären. Alles Erklären aber besteht darin, dafs wir ein Unbekanntes auf ein Bekanntes zurückführen, und nicht umgekehrt. Soll daher die Aufgabe der Philosophie nicht gänzlich unlösbar sein, so mufs es einen Punkt geben, auf welchem das Ding an sich und damit das innere Wesen der ganzen Natur uns nicht nur bekannt, sondern sogar bekannter als die ganze Erscheinungswelt ist, welche wir aus ihm erklären wollen. Kants Stellung zu diesem Problem läfst sich in den Worten des von ihm besonders geschätzten Albrecht von Haller zusammenfassen:

„Ins Innre der Natur
Dringt kein erschaffner Geist.“

Gegen diese Behauptung protestierte Goethe durch die schon oben (S. 379 fg.) erwähnten, 1820 gedichteten Verse. Aber

schon vor Goethe hatte den allein möglichen Weg, ins Innere der Natur einzudringen, Schopenhauer betreten und auf ihm ein Verständnis der Natur erreicht, wie es vor ihm keinem Sterblichen vergönnt gewesen war. Wir wollen versuchen, ihm auf seinem Wege zu folgen.

Auf dem Wege der Erkenntnis ist das Ding an sich nicht zu erreichen, denn alles Erkennen der Natur geht nur so weit wie das Apriorische in ihr und versagt in dem Maſse, wie das dem Ding an sich entstammende Aposteriorische in den Erscheinungen sich geltend macht. Vollkommen klar sind daher unter allen Wissenschaften nur Mathematik, Phoronomie und Logik, weil sie ganz auf dem Gebiete des *a priori* liegen. Aber schon in der Mechanik mischt sich mit dem Begriffe der Kraft ein trübendes Element ein. Dasselbe steigert sich in Physik, Chemie und Physiologie; immer mehr tritt in ihren Erscheinungen das apriorische Element zurück, immer deutlicher das aposteriorische hervor; die Wirkung erscheint gegenüber ihrem Verursachtsein immer selbständiger und verwickelter, wenn wir von der unorganischen Natur zur Pflanze, zum Tiere und Menschen fortgehen, und so würden die auf Motive als Ursachen erfolgenden Bewegungen unserer eigenen Glieder als Wirkungen der dunkelste Punkt in der ganzen Natur sein, wenn nicht hier, nach Schopenhauers Ausdruck, wie in der Grotte von Posilippo, das Licht in dem Maſse, wie es auf der einen Seite abnimmt, von der andern zu scheinen beginnt und uns in das Geheimnis der Natur da einweiht, wo es in seiner höchsten Steigerung erscheint, nämlich in unserm eigenen Innern, als dem einzigen Punkte, wo sich das Naturganze uns einmal ausnahmsweise von innen öffnet und einen Einblick in ihr inneres Getriebe gestattet.

8. Der Weg ins Innere der Natur.

Alles in der Natur ist mir nur auf dem Wege der Vorstellung, d. h. von auſsen, bekannt, mit einer einzigen Ausnahme, und diese Ausnahme bin ich selbst. Mein eigenes Wesen ist mir einerseits, wie alles andere, von auſsen, und andererseits, wie nichts anderes, von innen zugänglich. Von auſsen erscheint mir dieses mein eigenes Wesen als mein

lebender und sich bewegender Leib mit allen seinen Organen und Funktionen. Wie sieht nun dasjenige von innen aus, was ich von aufsen auf dem Wege der Vorstellung als meinen Leib kenne und erkenne? Wie stellt sich dasjenige, was ich von aufsen als die Bewegung meiner Glieder, als fördernde und hemmende Einwirkungen auf meinen Leib wahrnehme, von innen dar?

Wenn ich irgendein Glied meines Körpers, die Hand oder den Fufs, bewege, so stellt sich dieser eine und mit sich identische Vorgang von aufsen, wie alles andere, als die materielle Veränderung eines materiellen Organes, und von innen, wie nichts anderes, als ein Wollen dar. Unter Wollen verstehen wir hier und in allem Folgenden nicht blofse Absichten, Wünsche, Entschlüsse, welche sämtlich nichts anderes sind als intellektuelle Vorgänge, als eine im Intellekt abgeschlossene und vor der Ausführung noch widerrufliche Berechnung von Motiven, sondern unter Wollen verstehen wir dasjenige uns intimer als alles andere Bekannte und daher auch durch nichts anderes Erklärbare, als welches die Körperbewegung in der inneren Wahrnehmung sich darstellt. Zwischen der Körperbewegung und dem, was wir (von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche abweichend) ein Wollen nennen, besteht somit nicht Kausalität, wie zwischen Motiv und Körperbewegung, sondern Identität; es ist ein und derselbe Akt, das eine Mal von aufsen, das andere Mal von innen gesehen.

Die Körperbewegung wird wie alles andere in der Natur dadurch wahrgenommen, dafs ich die mir durch die Sinne gegebene Empfindung am Faden der Zeit aufreihe und mittels der Kausalität in den Raum hinaus projiziere. Hingegen wird das Wollen, als welches die Körperbewegung von innen gesehen sich darstellt, nicht durch die Kausalität in den Raum hinaus projiziert; das Ding an sich hat bei dieser inneren Wahrnehmung von den drei Schleiern, die es mir verhüllen, zwei abgeworfen, die Kausalität und den Raum, und erscheint nur in einer einzigen Wahrnehmungsform, auseinandergezogen als ein zeitlicher Akt, in der Zeit. Sie ist der einzige Schleier, welcher mich bei der inneren Wahrnehmung von dem Ding an sich trennt; könnte ich auch diesen abstreifen, so würde

ich nicht mehr das Wollen, das Ding an sich auseinandergezogen in der Form der Zeitlichkeit, sondern den Willen selbst und in ihm das Ding an sich unmittelbar wahrnehmen. Ich würde dann nicht nur den einen Pol des Willens, das Wollen, welches das Prinzip dieser ganzen Erscheinungswelt ist, gewahr werden, sondern auch den andern Pol, das Nichtwollen, welches das Prinzip einer göttlichen Überwelt ist, deren Erkenntnis uns versagt bleibt, und welche in der uns bekannten Erscheinungswelt, im Widerspruch mit ihren Gesetzen, als das moralische Handeln zum Durchbruche kommt. — Hiermit erledigt sich der bekannte Einwurf Herbarts, wenn er meint: Wäre der Wille das Ding an sich, so könnte er nicht erkannt werden, wäre er hingegen erkennbar, so könnte er nicht das Ding an sich sein. Wir erwidern: Der Wille ist das Ding an sich und bleibt daher auch ewig unerkennbar. Wir erkennen, wie beim Monde, immer nur die eine Seite desselben, die Seite der Bejahung, welche einerseits in jeder Körperbewegung in Raum, Zeit und Kausalität und andererseits in der inneren Wahrnehmung ohne Kausalität und Raum nur noch auseinandergezogen in der Form der Zeitlichkeit erscheint als das Wollen, welches, wie sich weiterhin ergeben wird, den Grundcharakter dieser ganzen Welt und aller ihrer Erscheinungen, mit Ausnahme der moralischen, bildet.

Der Einblick, den wir in das innere Wesen der Natur gewonnen haben, ist ein sehr beschränkter. Es wäre ein Glück für die philosophische Erkenntnis, zugleich aber ein Unglück für das praktische Leben, wenn wir, ebenso wie die Bewegung der willkürlichen Glieder, so auch den Leib in seinem ganzen Bestande von innen fühlen und wahrnehmen könnten. In der Regel aber fühlen wir, infolge einer weisen Vorrichtung der Natur, unsern Leib von innen nicht, und gerade hierin besteht der Zustand der vollkommenen Gesundheit. Wir fühlen aber unsern Leib sofort, wenn eine äufsere Einwirkung, abgesehen von den normalen Sinnesempfindungen, auf ihn eindringt, mag dieselbe zur Erhöhung oder Herabminderung unseres Lebensgefühles beitragen, wodurch die Gefühle der Lust und des Schmerzes entstehen. Was sind nun

diese? Sie sind, so sagt Schopenhauer, nichts anderes als ein durch äufsere Einwirkungen erzwungenes Wollen oder Nichtwollen eines bestimmten Zustandes; sie gehen dem aktiven Wollen, welches als die Muskelbewegung zur Erscheinung kommt, als ein passives Wollen vorher; und es ist im Grunde ein und dasselbe psychische Vermögen, welches als Gefühl der Unlust mich veranlafst, meinen Zustand zu verändern und als Willensakt diese Veränderung meines Zustandes verwirklicht. Schon oben bei Mendelssohn (S. 160—161) wurde auf die innere Identität des Wollens mit den Gefühlen der Lust und Unlust als einer blofsen Widerspiegelung der Willenszustände im Intellekt hingewiesen und an den Ausspruch des Aristoteles, De anima II, 413 b 23 erinnert: ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δέ ταῦτα, εξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία. „Denn wo Wahrnehmung ist, da ist auch Lust und Schmerz, wo aber diese sind, da ist notwendigerweise auch Begehren."

Aus dem Gesagten ergibt sich, dafs alle unsere körperlichen Zustände, alle Einwirkungen auf den Körper und alle Reaktionen gegen diese Einwirkungen, soweit sie uns irgend innerlich bewufst werden, als ein Wollen zum Bewufstsein kommen, dafs mithin dasjenige, was sich in Raum, Zeit und Kausalität als unser Leib darstellt, von innen gesehen, soweit unsere Wahrnehmung reicht, uns in der blofsen Form der Zeitlichkeit als ein Wollen sich darstellt.

9. Der bewufste und der unbewufste Wille.

Eines der gröfsten Verdienste Schopenhauers, wenn nicht das gröfste von allen, ist die Erkenntnis, dafs das Bewufstsein, die sogenannte ψυχή, welche man bis auf ihn für ein einheitliches Wesen gehalten hatte, in Wahrheit nicht ein solches, sondern eine Zusammensetzung aus Wille und Intellekt ist. Wie Lavoisier, so hiefs es schon oben, das bis auf ihn für ein einheitliches Element gehaltene Wasser in Sauerstoff und Wasserstoff zerlegte und dadurch der Begründer einer neuen Wissenschaft, der modernen Chemie, wurde, so hat Schopenhauer durch seine Zerlegung des Bewufstseins in die beiden Komponenten des Willens und Intellekts nicht nur der

Psychologie neue Bahnen eröffnet, sondern auch den Weg gefunden, dasjenige wissenschaftlich zu beweisen, was die tiefsten Geister in Indien und Griechenland gefühlt und behauptet hatten, ohne es je beweisen zu können. Hatten schon die Upanishads des Veda in immer neuen Wendungen die Seele in uns für das Prinzip der ganzen Welt erklärt, hatte in Griechenland Heraklit versichert, dafs man die Grenzen der Seele nicht finden werde, auch wenn man alle Wege durchlaufe, und Plotin behauptet, dafs es die Seele in uns sei, welche das ganze Universum geschaffen habe (Phil. d. Griechen S. 498), so war es doch nie gelungen, begreiflich zu machen, wie die Seele, solange man sie für ein wesentlich intellektuelles Prinzip ansah, als solches allen Erscheinungen der organischen und unorganischen Natur innewohnen könne. Dafs das Wesen der Seele im Willen zu suchen ist, war eine Überzeugung, von welcher die religiösen Denker weit mehr als die philosophischen schon lange vorher erfüllt waren, aber erst Schopenhauer hat erkannt, dafs dieser Wille wesentlich und ursprünglich ein unbewufstes Prinzip ist, welches sich nur innerhalb einer beschränkten Sphäre des menschlichen und tierischen Lebens mit Bewufstsein versieht und als unbewufster Wille nicht nur in den vegetativen Funktionen des tierischen und menschlichen Organismus, sondern auch in allen Lebensverrichtungen der Pflanze, ja auch in allen Kräften der unorganischen Natur zur Erscheinung kommt. Dafs diese Erkenntnis und mit ihr die Überzeugung von der Einheit aller Erscheinungen des Universums bei Schopenhauer nicht als blofse Behauptung auftritt, sondern auf dem Wege methodisch fortschreitender und streng wissenschaftlicher Beweise erreicht wird, wollen wir im Folgenden dartun.

Zwei Systeme sind es, welche in unserm Organismus zusammen wirken, um seinen Bestand und den ungestörten Fortgang seines Lebens zu sichern, das System der bewufsten, willkürlichen, animalischen Organe der Relation, welche die Beziehung unseres Leibes zur Aufsenwelt regeln, und das System der unbewufsten, unwillkürlichen, vegetativen Organe der Nutrition, welche dem Wachstum und der Ernährung eben dieses Leibes dienen. Auf bewufsten, nach

Willkür zu unternehmenden oder zu unterlassenden Willensakten beruht es, dafs das Auge den Apfel am Baume sieht, die Füfse sich auf ihn hinbewegen, die Hand ihn ergreift und an den Mund führt, die Zähne ihn zerkauen und der Schlund ihn herunterschluckt. Dann aber tritt ein anderes System von Organen in Tätigkeit, und wenn der Magen die Nahrung verdaut, die Eingeweide den Chymus peristaltisch fortbewegen, die *villulae intestinales* den Chylus aufsaugen, das Herz das venöse Blut im kleinen Kreislaufe zur Oxydation durch die Lungen pumpt und im grofsen Kreislaufe das oxydierte arterielle Blut durch die Arterien in alle Organe des Körpers treibt, um durch eine Art Einschwitzung den Bestand dieser Organe zu regenerieren, so sind dieses alles Funktionen, welche unserer Willkür gänzlich entzogen sind, und solange man den Begriff des Willens in hergebrachter Weise auf den der willkürlichen Bewegungen einschränkt, scheinen die genannten vegetativen Funktionen sich ohne unsern Willen und oft (bei dem Verdauen schädlicher Stoffe) sogar gegen unsern Willen zu vollziehen. Und doch weist schon die Einheit des Organismus und das harmonische Zusammenwirken beider Systeme zu dem Zwecke der Erhaltung des Lebens darauf hin, dafs es nur ein und dieselbe Grundkraft sein kann, welche auf zwei verschiedenen Wegen in den animalischen und vegetativen Funktionen sich betätigt. Schon oben (S. 438) wurde darauf hingewiesen, dafs zwischen verschiedenen Naturkräften stets das *bellum omnium contra omnes* besteht, und dafs auch die in unserm Organismus tätigen physikalischen und chemischen Kräfte im Dienste einer Zentralkraft stehen und von ihr im Zustande der Gesundheit und des Lebens nur in erzwungener und gleichsam widerwilliger Unterworfenheit gehalten werden. Ganz anders ist das Zusammenwirken der animalischen und vegetativen Funktionen innerhalb unseres Organismus; als geschähe es auf Verabredung, unterstützen und fördern sie sich gegenseitig, jedes Organ ist nach Kants schöner Erklärung Mittel und zugleich Zweck für alle übrigen, eines arbeitet für alle andern, und alle andern wiederum für dieses eine.

Dieses harmonische Zusammenwirken der willkürlichen und unwillkürlichen Lebensverrichtungen bestätigt sich, wie

im ganzen, so auch bei Betrachtung jedes einzelnen Organes. So gehört der Gebrauch der Hand in das Gebiet der willkürlichen Bewegungen; was aber durch die Ernährung und das Wachstum den Bestand dieses Organes aller Organe, wie sie Aristoteles nennt, unterhält und ursprünglich schuf, das sind die vegetativen Funktionen der Nutrition. Nun kann sich, wie Schopenhauer sagt, dasjenige, was die Hand gebraucht, nicht zufällig verhalten zu dem, was die Hand baute, weil ihr Gebrauch in ihrem ursprünglichen Bau schon präformiert liegt, so sehr, dafs man die Hand nach ihrem ganzen Bestande an Knochen, Bändern, Sehnen, Muskeln und Nerven geradezu als den verkörperten Willen zum Greifen bezeichnen kann. Ebenso sind die Füfse der körperlich sich darstellende Wille zum Gehen, Auge und Ohr der Wille zum Sehen und Hören, Mund, Magen und Darmkanal der Wille zum Verdauen, die Genitalien der Wille zum Zeugen, und so in allem Einzelnen; es ist eine Rechnung, welche überall ohne Rest aufgeht.

Alle Veränderungen im Bestande des Körpers beruhen der Hauptsache nach auf der Kontraktion von Muskeln. So weit sind die animalischen und vegetativen Funktionen gleichartig. Was sie unterscheidet, ist nur die Art der Kausalität, welche die Muskelkontraktion als Wirkung hervorbringt, sofern diese Kontraktion bei den willkürlichen Bewegungen vom Gehirn aus durch die in die Muskeln verlaufenden motorischen Nerven bewirkt wird, während die Kontraktion der Muskeln des Herzens, des Magens, der Eingeweide vom sympathischen Nervensystem aus erfolgt, dessen parallel mit dem Rückenmark verlaufende Ganglienknoten geradezu als minimale Gehirnchen bezeichnet werden können, deren dämmerhaftes Bewufstsein, vergleichbar dem der Insekten, welche auf solche Ganglien beschränkt sind, beim Menschen durch die grofse Ganglienmasse des Gehirns ebenso überstrahlt wird, wie das Licht der Sterne durch die helle Mittagssonne. Das Gehirn aber ist der Sitz des Bewufstseins, von welchem alle Entschlüsse zu den willkürlichen Bewegungen ausgehen, während dasselbe auf die vegetativen Funktionen (etwa abgesehen „von der Macht des Gemüts, durch den blofsen Vorsatz seiner

krankhaften Gefühle Meister zu sein“, oben S. 204) ohne Einfluſs ist. Für unser Bewuſstsein, welches seinen Sitz im Gehirn hat, scheint daher der Unterschied desjenigen, was die Speisen im Munde zerkaut, und desjenigen, was sie nach dieser Vorbereitung sogleich darauf im Magen verdaut, ein sehr groſser zu sein, aber objektiv betrachtet betrifft er nicht die Wirkung, sondern nur die Art ihrer Kausalität, deren Verschiedenheit, wie wir wissen, nur der Erscheinungswelt angehört, nicht aber demjenigen, was in der Wirkung als Ding an sich zur Erscheinung kommt. Wir dürfen uns hier nicht durch die Einseitigkeit, mit der wir der Natur gegenüberstehen, täuschen lassen. Unser Körper gleicht einem groſsen, kunstvollen Gebäude mit vielen Sälen und Hallen, Kammern, Gängen und Verlieſsen, welches der Hauptsache nach in Dunkel gehüllt bleibt, während nur hoch im Oberstübchen ein Licht brennt, welches seinen Schein nur der nächsten Umgebung mitteilt und von hier aus sich nach und nach in völliges Dunkel verliert, aber unserm Selbste gehört nicht nur das Gehirn nebst seinen Dependentien an, sondern der ganze Leib, und das Pulsieren des Herzens gehört darum nicht weniger unserm Ich an, weil wir mit unserm erkennenden Bewuſstsein keinen Einfluſs auf dasselbe haben.

Aus allem Gesagten geht hervor, daſs es ein und dieselbe Grundkraft ist, welche sich ebensosehr in den unwillkürlichen, vegetativen wie in den willkürlichen, animalischen Erscheinungen betätigt; der Unterschied betrifft nur die Art der Kausalität, mithin das Nebensächliche, der Erscheinungsform Angehörige, und so macht die Philosophie hier von ihrem Rechte Gebrauch, die Bedeutung der Worte im Sinne einer wahreren Naturanschauung richtigzustellen, überträgt dasjenige, was wir nur in einer beschränkten Sphäre unseres Lebens als den bewuſsten Willen unmittelbar erkennen, nach Abtrennung des Anteils des Bewuſstseins, auf die viel gröſsere Sphäre des unbewuſsten Lebens und bezeichnet alle seine Erscheinungen als das Werk unseres eigenen unbewuſsten Willens.

Somit ist es der unbewuſste Wille, welcher die Ernährung des Leibes vollbringt, im Stoffwechsel verbrauchte Stoffe

abstöfst und durch neue ersetzt, die Wunden heilt und bei Krankheiten die widerstrebenden Kräfte, soweit er ihnen nicht im Tode unterliegt, in seinen Dienst zurückzwingt. Auf der Ernährung aber beruht auch das Wachstum des Leibes, und somit ist es unser eigener, wiewohl unbewufster, Wille, welcher von Geburt an die Stoffe assimilierte und vor der Geburt den Embryo im Mutterleibe bildete, nachdem er in der Zeugung mit dem Ungestüm, welches das Hervortreten aller Naturkräfte charakterisiert, sich in das Dasein gedrängt hatte. Daher ist jeder Mensch sein eigenes Werk, und hieraus erklärt es sich, dafs er sich für seine Handlungen, wiewohl sie aus seinem empirischen, in der Korporisation zum Ausdrucke kommenden Charakter mit Notwendigkeit hervorgehen, verantwortlich fühlt. Denn er selbst als unbewufster, metaphysischer Wille war es, welcher die Eltern, oft gegen ihre eigenen Interessen, zur Zeugung zusammenzwang, und schon der sehnsüchtige Blick, sagt Schopenhauer, in welchem zwei Liebende sich begegnen, ist der erste Keim des Willens, welcher als Kind geboren werden will, welcher nach erfolgter Zeugung die Stoffe heranzog und, seinem empirischen Charakter gemäfs, formte, bis er dann mit der Geburt in die Erscheinung trat und als bewufster Wille nur nach einem beschränkten Teile seines Wesens sich selbst sichtbar wurde. Der eine, ewige, alle Welten schaffende Wille als das Ding an sich kommt voll und ganz in jedem Menschen, ja in jedem Wesen der Natur zur Erscheinung, jedoch nur, sofern er das Dasein bejaht, wodurch sein intelligibler Charakter, welcher weder gut noch böse, ohne alle bestimmten Qualitäten und somit noch gar kein Charakter ist, als ein empirischer Charakter mit diesen oder jenen Qualitäten zur Erscheinung kommt. Worauf es aber beruht, dafs der heilige, göttliche, das Dasein verneinende Wille von sich selbst abfiel, indem er das Dasein bejahte, darauf läfst sich keine andere Antwort geben, als durch den Hinweis auf die Freiheit dieses Willens, welchem als dem kausalitätlosen Dinge an sich es gleich sehr nahe lag, sich zu verneinen oder zu bejahen, und somit für die eine oder andere Möglichkeit sich frei zu entscheiden.

10. Seele und Leib.

Obgleich der menschliche Organismus mit allen seinen Organen und Funktionen den Anblick einer vollkommenen, harmonischen, in sich geschlossenen Einheit gewährt, hat man doch von jeher zweierlei an ihm unterschieden, erstlich den materiellen Leib und zweitens, in ihm hausend, eine mehr oder weniger immateriell vorgestellte Seele, was dann in der Philosophie des Descartes als dem Höhepunkte der Abirrung von der Einfachheit der Naturwahrheit zu der Aufstellung der Theorie von den beiden Substanzen führte. Diese Auseinanderreifsung des Menschen in Leib und Seele erklärt sich daraus, dafs unser Wesen uns auf zwei verschiedenen Wegen, dem der äufseren und dem der inneren Erfahrung, zugänglich wird, und dafs man nicht erkannte, wie es ein und dasselbe Phänomen ist, welches sich das eine Mal von aufsen als die Körperbewegung, das andere Mal von innen als den sie begleitenden, mit ihr identischen Willensakt darstellt. Und noch viel weniger konnte man begreifen, wie es die Funktion des so rätselhaft und kunstvoll gebauten Gehirns ist, welche sich für die Innenbetrachtung als das Wunderwerk der anschaulichen und abstrakten Erkenntnis darstellt.

Mit seltsamer Einmütigkeit sehen wir dann weiter in der indischen, griechischen und neueren Philosophie den Irrtum auftreten, als sei die als Resultat der Innenbetrachtung gewonnene und zu einer immateriellen Substanz erhobene Seele ein wesentlich erkennendes, ja wohl gar denkendes Wesen, und als sei der Wille ein Akt des Denkens, wobei dann ohne weiteres das Wollen mit dem bejahenden, das Nichtwollen mit dem verneinenden Urteile gleichgesetzt wurde. Diesem Irrtum ist Schopenhauer in seinem Kapitel von dem Primat des Willens im Selbstbewufstsein entgegengetreten, indem er in überzeugender Weise aus einer Fülle psychologischer Beobachtungen den Schlufs zog, dafs der Kern des Menschen nicht im Erkennen, sondern im Wollen, nicht im Kopfe, sondern im Herzen zu suchen ist. Hierauf weisen zunächst die physiologischen Tatsachen hin, dafs der Intellekt periodisch im Schlafe seine Tätigkeit einstellt, während der Wille als un-

bewufster Wille gerade im Schlafe besonders tätig ist, um die Regeneration des ganzen Organismus und namentlich die des Gehirns zu vollbringen — dafs der Intellekt in der Kindheit mit dem Wachstum des Körpers erstarkt und mit dessen Verfall im höheren Alter abnimmt, während der Wille schon bei dem neugeborenen Kinde im Schreien und unbändigen Bewegen der Glieder sich äufsert und bei denjenigen Menschen, bei welchen die grofse Lektion des Lebens nicht angeschlagen hat, auch im höchsten Alter ungemildert fortbesteht und ihrem Angesichte eine eigentümliche Verdriefslichkeit *(disappointment)* aufprägt —, dafs endlich in der Tierwelt der Intellekt, je weiter nach unten um so mehr, abnimmt, während der Wille alle Tiere bis zu den untersten mit gleicher Heftigkeit beseelt. Blicken wir vollends ins praktische Leben hinein, so zeigt sich bei den einzelnen Menschen wie bei ganzen Völkern, dafs nicht der Intellekt und die allen gemeinsame Erkenntnis dessen, was wahr und gerecht ist, dafs im Leben des Einzelnen, der Gesellschaft, der Völker nicht die Vernunft, sondern vielmehr der Wille die Herrschaft übt und den Intellekt nötigt, dasjenige als wahr und gerecht zu erkennen und zu erweisen, was den jedesmaligen Interessen des Willens entspricht. Schliefslich ist nicht zu übersehen, dafs alle Religionen darin einig sind, nicht dem Intellekt und dem, was er im Laufe des Lebens gedacht und erkannt oder nicht erkannt haben mag, sondern nur den Werken und dem in ihnen sich ausdrückenden Willen eine metaphysische, ewige, über das Grab hinausreichende Bedeutung beizulegen.

Solange man das Wesen der Seele im Intellekt suchte, konnte es nie gelingen, trotz aller Unsterblichkeitsbeweise des platonischen Phädrus und Phädon, die Unsterblichkeit der Seele, dieses dem Menschen vor allen andern teuren Dogmas, zu beweisen, denn nichts ist gewisser als die völlige Vernichtung des Intellekts durch den Tod. Hingegen ergibt sich auf dem Standpunkte der Kantischen und Schopenhauerschen Philosophie die Unsterblichkeit als eine einfache Folgerung aus ihren, auf ganz anderm Wege gewonnenen und durch feste Beweise gestützten Grundanschauungen. Wie alles andere in der Natur, so ist auch der Mensch einerseits Erscheinung als

Leib, andererseits Ding an sich als Wille. Als Erscheinung liegt er in der Zeit, hat somit einen Anfang und ein Ende, unterliegt er der Kausalität und ihren Gesetzen des Entstehens und Vergehens; als Ding an sich, als Wille ist der Mensch zeitlos und kausalitätlos, ohne Anfang und ohne Ende und somit unsterblich. Ob und inwieweit hiermit eine individuelle Unsterblichkeit gewährleistet wird, ist eine schwierige Frage, welche uns in unserm ethischen Teile noch weiter beschäftigen wird. Somit ist das alte Dogma von den beiden Substanzen hinfällig geworden; wir reden nicht mehr von Leib und Seele, sondern von Erscheinung und Ding an sich; letzteres ist, wie wir gesehen haben, der Wille, und sofern dieser sich bejaht, kommt er in Raum und Zeit zur Erscheinung als der Leib, zwischen diesem aber und dem Willen zum Leben besteht kein Dualismus, sondern vollkommene Identität. Der raumlose und zeitlose Wille zum Leben erscheint in Raum und Zeit auseinandergezogen zu dem lebenden Leibe mit allen seinen Organen und ihren Funktionen; der Organismus ist der im Raum sich ausbreitende Wille zum Leben, und eben dieser Wille erscheint in der Form der Zeit auseinandergezogen zu der ganzen Reihe von Akten, welche sich von Zeugung und Geburt an bis zum Tode hin erstrecken und dasjenige ausmachen, was wir Leben nennen.

Dies ist die tiefste Auffassung der Begriffe des Organismus und des Lebens, und sie bietet auch den Schlüssel, um die Zweckmäfsigkeit aller Organe und Funktionen zu erklären, welche für die empirische Anschauung ein unbegreifliches Wunder bleibt, während sich von unserm Standpunkte aus das Rätsel überaus einfach erklärt. Der Wille zum Leben als Ding an sich ist raumlos und zeitlos, kennt kein Nebeneinander oder Nacheinander und ist daher eine absolute Einheit. Diese Einheit erscheint für unsere subjektive Anschauung als Organismus ausgebreitet im Raume zu der Vielheit der körperlichen Organe, und als Leben verlaufend in der Zeit als die Vielheit der Zustände von der Zeugung an bis zum Tode hin. Diese subjektive Anschauung kann, eben weil sie blofs subjektiv, blofs Erscheinung ist, die Einheit dessen, was in ihr erscheint, nicht aufheben, und hieraus erklärt sich das

zweckmäſsige und einheitliche Zusammenwirken aller Organe und Funktionen des bewuſsten wie des unbewuſsten Willens zur Einheit der Zwecke des Lebens.

11. Der Wille in der Natur.

Nur mein eigenes Selbst ist mir auf zweifache Weise gegeben, das eine Mal von auſsen als Leib, das andere Mal von innen als Seele, d. h. als Wille. Alles andere in der Natur, und so zunächst alle andern Menschen, kenne ich immer nur von auſsen als lebende und sich bewegende Körper. Daſs auch sie innerlich ebenso wie ich selbst von einem Willen beseelt sind, daſs sie nicht wie die Erscheinungen meiner Träume bloſse Phantome sind, dafür läſst sich ein strikter Beweis nicht führen, weil ein solcher immer nur von einem Punkte der Vorstellungswelt zum andern, nie aber über diese hinauszuführen vermag. Indessen haben wir hier den merkwürdigen Fall vor Augen, wo ein Beweis aus bloſser Analogie uns stärker überzeugt, als die bündigste Argumentation es vermöchte; ich finde zwischen allem, was ich an mir selbst und dem, was ich an meinen Mitmenschen von auſsen wahrnehme, eine so weit in alles Einzelne gehende Übereinstimmung, daſs einer, der die Beseeltheit der andern bestreiten wollte, schon dadurch, daſs er mit mir streitet, für seine Behauptung einen Gegenbeweis erbringen würde.

Wenden wir uns weiter vom Menschen zum Tiere und überblicken, von den obersten Säugetieren anfangend, die ganze Reihe der Tiergeschlechter, der Wirbeltiere, Gliedertiere, Weichtiere bis hinab zu den Lebewesen, bei welchen es zweifelhaft bleibt, ob sie noch ein Minimum von willkürlicher Bewegung und dämmerhaftem Bewuſstsein der Auſsenwelt, ob sie noch diese beiden Merkmale der Tierheit besitzen, oder ob ihnen beides abgeht und sie daher zum Pflanzenreich zu rechnen sind — so finden wir, daſs nicht nur diejenigen Merkmale, welche die Grundbestrebungen des Willens zum Leben in der Menschenwelt ausmachten, nämlich Ernährung, Fortpflanzung und Beschützung, in jeder Tierspecies *mutatis mutandis* wiederkehren, sondern wir finden in Gliederbau und Lebensverrichtungen eine so durchgängige Analogie

mit der Menschennatur, dafs niemand, der mit unbefangenem Blick das Leben der Tiere beobachtet, sich der Einsicht verschliefsen kann, in ihnen unsere schwächeren, der Schonung würdigen und bedürftigen Brüder zu erkennen. Auch der Intellekt ist ihnen nicht versagt, denn ohne einen solchen, ohne ein, wenn auch noch so schwaches, Bewufstsein der Aufsenwelt ist eine willkürliche Bewegung von Ort zu Ort nicht möglich. Alle Tiere haben sonach, wie schon oben gezeigt wurde, Verstand, und es ist nur die gröfsere Intensität dieses, durch die Kausalität aus der Empfindung die Anschauung herstellenden und diese als Wirkungen zu ihren Ursachen zurückverfolgenden Vermögens, aus welchem, wie wir sahen, die Vernunft als der allein wesentliche Vorzug des Menschen vor dem Tiere hervorgeht.

Der Intellekt ist, wie alle Teile und Funktionen des Leibes, nur ein Werkzeug des Willens und von Natur aus bestimmt, seinen Zwecken der Ernährung, Fortpflanzung und Beschützung zu dienen. Er ist eine Funktion des Gehirns, und in dem Mafse wie dieses bei den unteren Tieren schwindet und nur noch durch einzelne Ganglienknoten oder Nervenringe vertreten ist, wird das Bewufstsein der Aufsenwelt und ihrer Verhältnisse so schwach, dafs es nicht mehr ausreicht, um die Lebenszwecke des Tieres sicherzustellen. In einem solchen Falle bietet die Natur für die unzureichende Erkenntnis einen Ersatz, indem sie die Schritte des Tieres ohne Bewufstsein der Zwecke so lenkt, als geschähe es mit Bewufstsein, und diese wunderbare Vorrichtung der Natur heifst der Instinkt. Er besteht darin, dafs das unbewufst zweckmäfsige Wirken, wie es in der Sphäre des unbewufsten Lebens, in der Verdauung, Zirkulation des Blutes und Assimilation der Nahrungsstoffe als Regel herrscht, ausnahmsweise in die Sphäre des bewufsten Lebens übergreift und die willkürlichen Bewegungen des Tieres auf Zwecke hin richtet, welche als solche dem Tiere unbewufst und unbekannt sind. Der einjährige Vogel baut sein Nest entsprechend den Zwecken des Eierlegens, Ausbrütens und Aufziehens der Brut, ohne dafs er von diesen Zwecken ein Bewufstsein haben kann. Hierbei gehören die einzelnen Manipulationen, das Aufsuchen der Hälmchen und

der Bau des Nestes, dem bewufsten Willen an, während der Antrieb zu der Tätigkeit im Ganzen auf einem blinden Drang beruht, für einen Zweck zu arbeiten, welcher als solcher unbekannt bleibt. Am deutlichsten können wir uns das Wesen des Instinkts da machen, wo er auch im Menschen auftritt, besonders im Geschlechtstriebe, bei welchem wir uns zu einer dem hohen Zwecke der Erhaltung der Gattung dienenden Handlung angetrieben fühlen, ohne dafs wir diesen Zweck kennen oder doch zu kennen brauchen. Im übrigen ist im Menschen bei der hohen Entwicklung seiner Intelligenz das Wirken des Instinkts ein beschränktes; es steigert sich bei den Tieren in dem Mafse, in welchem der Intellekt abnimmt während die Lebensverrichtungen kompliziert bleiben, und erreicht daher seinen Höhepunkt bei den Insekten. Hier beherrscht das unbewufst zweckmäfsige Wirken, wie es in den vegetativen Funktionen des menschlichen Organismus besteht, die ganze Sphäre des Lebens, nicht nur der einzelnen Individuen, sondern auch ihrer Gesamtheit, und ein Ameisenhaufen, ein Bienenstock ist zu begreifen als ein einheitlicher, in einzelne Individuen aufgelöster Organismus, dessen Organe die Individuen bilden, nur dafs der Zusammenhang der einzelnen Organe aufgehoben ist und ersetzt wird durch minimale Motive, welche die Handlungen der einzelnen Individuen bestimmen. Wie innerhalb eines Organismus die einen Organe der Ernährung, die andern der Fortpflanzung dienen, so sind im Bienenstock diese Funktionen an verschiedene Individuen verteilt, die Arbeiterinnen gehen ganz auf in der Ernährung, Königin und Drohnen in der Sorge für die Fortpflanzung. Was hierbei räumlich an verschiedene Individuen verteilt ist, das erscheint in zeitlicher Aufeinanderfolge bei der Metamorphose der Insekten: die Raupe lebt nur der Ernährung, nicht der Fortpflanzung, der Schmetterling fast nur der Fortpflanzung, während die Ernährung auf ein Minimum sich beschränkt.

Zwei Merkmale sind es, welche die Pflanze vom Tier unterscheiden, der Mangel der Ortsbewegung und, untrennbar damit zusammenhängend, der Mangel eines Bewufstseins der Aufsenwelt als dem Schauplatze dieser Ortsbewegung. Aber

schon die Tatsache, dafs auch hier *natura non facit saltus,* dafs bei einer Reihe von Erscheinungen es zweifelhaft bleibt, ob sie noch der Tierwelt oder schon der Pflanzenwelt zuzurechnen sind, weist darauf hin, dafs wir, wie in jedem Tiere, so auch in jeder Pflanze eine Objektivation des Willens zum Leben zu erkennen haben, eine Erkenntnis, welche nur dadurch erschwert wird, dafs bei der Pflanze diejenige Sphäre, in welcher wir den Willen unmittelbar erkennen, ganz geschwunden und allein diejenige übrig geblieben ist, in welcher wir nur mittelbar und durch Schlüsse zu ihr gelangen. Dafs aber die Pflanze in ihrer Organisation und ihrem Leben nur eine in Raum und Zeit ausgebreitete Objektivation des Willens zum Leben ist, welcher auf dieser Stufe die ganze Fülle der Lebenskraft in dem unbewufsten Leben konzentriert und daher die dem Tiere abgehende Energie besitzt, unorganische Stoffe zu assimilieren und in organische zu verwandeln, dafür legt die Tatsache ein hinreichendes Zeugnis ab, dafs nicht nur bei der Pflanze dieselben Grundbestrebungen wie beim Tiere, nämlich Ernährung und Fortpflanzung, wiederkehren, sondern auch die Organe der Pflanze mit denen des Tieres eine unverkennbare Analogie zeigen, indem die *villulae intestinales* durch die Wurzeln, die Atmungsorgane durch die Blätter, die Sexualorgane durch die Blüten vertreten sind. Da Tiere und Menschen, abgesehen von Wasser, Salz und Medikamenten, nur pflanzliche Nahrung assimilieren können, so sind die Pflanzen die wahren Ammen der Tier- und Menschenwelt, welche ohne sie nicht bestehen könnte, und da die Tiere durch die Atmung den Sauerstoff der Luft in Kohlensäure umsetzen, die Pflanzen hingegen die Kohlensäure aufnehmen und den Sauerstoff durch die Blätter ausatmen, so sind beide auch in dieser Hinsicht auf einander angewiesen, reinigen die Luft für einander und dienen sich gegenseitig zur Ergänzung. Obgleich die Pflanze, da sie alle Nährstoffe an dem Orte, wo sie wurzelt, zusammenfindet, der Ortsbewegung und mit ihr des Bewufstseins der Aufsenwelt entraten kann, so fehlt ihr doch nicht das Unterscheidungsvermögen der Nahrung von dem, was nicht zu ihrer Nahrung dient; wir sehen, wie ihre Wurzeln der Feuchtigkeit und dem guten Erdreiche nachgehen, ihre Krone der Luft und

dem Lichte entgegenstreben, wie die Schlingpflanze nach einem Stützpunkte, um sich an ihm emporzuranken, verlangt und so lange sucht, bis sie ihn findet, und alle diese sowie viele einzelne, oft bemerkte und mit Verwunderung mitgeteilte Tatsachen beweisen, daſs jede Pflanze in ihrem unbewuſsten Sprieſsen, Wachsen, Blühen und Treiben der Frucht eine Verkörperung eben desselben ist, was wir unter dem unmittelbaren Lichte des Bewuſstseins als den Willen in uns wahrnehmen.

Keine schärfere Grenze ist in der ganzen Natur gezogen als die zwischen den organischen Kräften, welche unserer an den Raum gebundenen Anschauung als Pflanzen, Tiere und Menschen verkörpert erscheinen, und zwischen den unorganischen Kräften, welche als physikalische die Eigenschaften der unorganischen Körper bilden und als chemische alle durch chemische Trennung und Verbindung erzeugten Körper, somit alles das befassen, was für unsere, die Kräfte in den Raum projizierende und dadurch als Körper anschauende Auffassung sich als die Gesamtheit der unorganischen Körper darstellt. Von allen Menschen, Tieren und Pflanzen hat Schopenhauer auf methodisch fortschreitendem, das Unwesentliche von dem Wesentlichen streng sonderndem Wege bewiesen, daſs sie sämtlich Objektivationen des einen, in allen ihren Erscheinungen identischen Willens zum Leben sind. Es fragt sich, ob wir dieses Prinzip auch auf die so weit von uns abstehenden Erscheinungen der unorganischen Natur auszudehnen haben, oder ob wir dem Beispiele der Inder folgen werden, welche nur alle Götter, Menschen, Tiere und Pflanzen für wandernde Seelen erklären, hingegen in der unorganischen Natur, in ihren Aggregatszuständen des Festen, Flüssigen, Luftförmigen, Imponderabilen und Permanent-Elastischen, welche sie als die Elemente *(bhûtâni, mahâbhûtâni)*, als Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther bezeichnen, nur den Schauplatz sehen, auf welchem sich der *Sañsâra*, d. h. die Wanderung der Seelen, vollzieht. Die Entscheidung dieser Frage wird davon abhängen, ob der groſse und augenfällige Unterschied zwischen den organischen und unorganischen Erscheinungen das Wesen dieser Erscheinungen betrifft, oder ob sich alle diese Unterschiede nur

auf die Form beziehen, in welcher das eine, in allen Formen identische Wesen, der eine Wille zum Leben, zur Erscheinung kommt.

Nun läſst sich beweisen, daſs alle Verschiedenheiten des Unorganischen vom Organischen, so groſs diese Unterschiede auch sind, sich voll und ganz erklären und ableiten lassen aus einem verschiedenen Verhalten des einen identischen Wesens in den drei subjektiven Anschauungsformen von Raum, Zeit und Kausalität.

Zunächst ist es die Kausalität, welche als Ursache im engeren Sinne (oben S. 435 fg.) die unorganischen, als Reiz die vegetativen, als Motiv die animalischen Erscheinungen beherrscht und regelt. Weiter aber sind es Raum und Zeit, auf welche sich sämtliche Unterschiede zwischen den organischen und unorganischen Erscheinungen zurückführen lassen. Jedes organische Geschöpf bedarf, um sein Wesen voll und ganz darzulegen, einer Vielheit von Teilen im Raume, welche seinen Organismus, und einer Reihe von Zuständen in der Zeit, welche sein Leben konstituieren; hingegen bedarf in der unorganischen Sphäre der Wille zum Leben (welcher hier nur uneigentlich, mittels *de nominatio a potiori* diesen Namen behält) weder einer räumlichen Vielheit von Teilen, noch einer zeitlichen Vielheit von Zuständen, um sein inneres Wesen zu offenbaren, bringt vielmehr dieses innere Wesen in jedem Teilchen des Raumes und in jedem einzelnen Augenblicke vollständig zur Erscheinung. Was das Gold ist, kann man ebenso vollständig aus dem kleinsten Körnchen wie aus dem gröſsten Klumpen Goldes lernen, und dieses Metall durchläuft nicht verschiedene zeitliche Zustände, sondern bleibt in jedem Augenblicke dasselbe, was es von jeher war. Ebenso steht es mit den physikalischen Kräften. Was Elektrizität ist, kann man ebenso vollständig an dem überspringenden Funken der Elektrisiermaschine wie an dem gewaltigsten Gewitter studieren, und ein angezündetes Streichholz unterscheidet sich nur der Gröſse, nicht dem Wesen nach, von einer verheerenden Feuersbrunst.

Auf diese Weise lassen sich alle Unterschiede der unorganischen von der organischen Natur auf ein verschiedenes Verhalten zu Raum, Zeit und Kausalität zurückführen, diese

aber betreffen nur die Erscheinungsform, nicht aber das Wesen dessen, welches erscheint, und welches in allen Reichen der Natur nur der eine Wille zum Leben ist.

Die innere Verwandtschaft des Unorganischen mit dem Organischen zeigt sich weiter auch in der Kristallisation, welche ein Bestreben aller Körper ist, beim Übergang vom flüssigen zum festen Zustande, wo nicht Hindernisse im Wege stehen, die Teile symmetrisch zu ordnen (einem ersten, sogleich im Entstehen von der Erstarrung ergriffenen Versuche, die Materie zu organisieren), und noch viel deutlicher in jeder chemischen Verbindung, welche für das Unorganische dasselbe ist, was die Zeugung ist im Reiche der Organismen. Dem ungestümen Drange der Zeugung entspricht die Heftigkeit, mit welcher sich die chemischen Elemente verbinden; Schwefel und Quecksilber zeugen als Kind den Zinnober, nur dafs sie in der Zeugung ihr ganzes Wesen an das Kind abgeben, um aus ihm als ihre eigenen Enkel wieder hervorzutreten, woran sie ihre Unsterblichkeit haben, während in der organischen Welt die Eltern neben dem Kinde noch eine Weile fortbestehen. Hier erklärt sich auch die wunderbare Erscheinung der Äquivalente. Die Natur will keine Bastardbildungen, will die Reinheit der Species erhalten. Darum läfst sie nur ein bestimmtes Quantum des Schwefels mit einem bestimmten Quantum Quecksilber sich verbinden, und das Überschiefsende läfst sie unverbraucht liegen. Ebenso erlaubt sie in der organischen Sphäre nicht, dafs verschiedene Tierarten sich zu einer fruchtbaren Zeugung verbinden, und wo sie es bei ganz nahe verwandten Species, wie Pferd und Esel, ausnahmsweise gestattet, da hat sie der weiteren Erzeugung von Bastardbildungen vorgebeugt, denn Maultier und Maulesel sind unfruchtbar.

Ehe Schopenhauer die Analogie der chemischen Verbindung mit der organischen Zeugung als eine notwendige Konsequenz seiner ganzen Lehre erkannte, wurde sie mit dichterischem Instinkt von Goethe vorausgefühlt, nicht nur in den „Wahlverwandtschaften“, sondern auch, wenn er im „Faust“ die Verbindung von Quecksilberoxyd (HgO) mit Chlorwasserstoff $(2\,ClH)$ zu Zweifach-Chlorquecksilber, d. h. Sublimat $(HgCl_2)$, mit den Worten beschreibt:

„Da ward ein roter Leu *(HgO)*, ein kühner Freier,
Im lauen Bad der Lilie *(2ClH)* vermählt,
Und beide dann im offnen Flammenfeuer
Aus einem Brautgemach ins andere gequält.
Erschien darauf mit bunten Farben
Die junge Königin *($HgCl_2$)* im Glas,
Hier war die Arzenei, die Patienten starben,
Und niemand fragte: Wer genas?“

Wir schliefsen mit den herrlichen Worten Schopenhauers, welche eindringlicher als jede Argumentation uns die tiefe innere Verwandtschaft der unorganischen Kräfte mit dem Willen in uns zum Bewufstsein bringen.

„Wenn wir sie nun mit forschendem Blicke betrachten, wenn wir den gewaltigen unaufhaltsamen Drang sehen, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektrizität zur Wiedervereinigung streben, und welche, gerade wie die der menschlichen Wünsche, durch Hindernisse gesteigert wird; wenn wir den Krystall schnell und plötzlich anschiefsen sehen, mit so viel Regelmäfsigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene, ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen, vereinigen und trennen, wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt, auf diesen unablässig drückt und drängt, ihre einzige Bestrebung verfolgend; — so wird es uns keine grofse Anstrengung der Einbildungskraft kosten, selbst aus so grofser Entfernung unser eigenes Wesen wiederzuerkennen, jenes Nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntnis seine Zwecke verfolgt, hier aber, in den schwächsten seiner Erscheinungen, nur blind, dumpf, einseitig und unveränderlich strebt, jedoch, weil es überall Eines und das Selbe ist — so gut wie die erste Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags

den Namen des Sonnenlichts teilt —, auch hier wie dort den Namen Wille führen mufs, welcher Das bezeichnet, was das Seyn an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist.“ (Welt I, § 23, I, S. 140 unserer Ausgabe.)

12. Die Grenzen der Wissenschaft.

Der Wille ist das Ding an sich. Als dieses ist und bleibt er unserer Erkenntnis unerreichbar. Über sein Wesen lassen sich mit wissenschaftlicher Sicherheit nur gewisse negative Aussagen machen, aber auch diese sind von Wert. Kant hat bewiesen, dafs das Ding an sich den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität nicht unterworfen ist, und wir sind berechtigt, die Folgerungen zu ziehen, welche sich aus den Kantischen Beweisen mit Notwendigkeit ergeben.

Alle Vielheit ist nur möglich als ein Nebeneinander im Raume oder als ein Nacheinander in der Zeit. Hieraus folgt, dafs dem Willen als Ding an sich jede Vielheit fremd ist. Diese Wahrheit hat man von jeher gefühlt: eine häufige Wendung in den Upanishads des Veda besagt, dafs das *Brahman*, der *Âtman* (ihr Ding an sich), „Eines nur und ohne Zweites“ *(ekam eva, advitîyam)* sei. Der Vedânta in seiner philosophisch allein ernst zu nehmenden Form bezeichnet sich selbst als die Advaitalehre, „die Lehre von der Nichtzweiheit“; Xenophanes und Parmenides haben durch ihre Gedanken Anlafs gegeben, dafs das ἓν καὶ πᾶν, „Eines und zugleich Alles“, zum Losungsworte der Eleatischen Schule erhoben wurde, und Plotin versteigt sich bis zu dem Ausspruche: „Darum möge vor allem eine jede Seele bedenken, dafs sie es war, welche alle lebenden Wesen erschaffen und ihnen das Leben eingehaucht hat, allem, was die Erde ernährt und das Meer und die Luft, dazu auch den göttlichen Gestirnen am Himmel, dafs sie es war, welche die Sonne und diesen grofsen Himmel erschaffen hat, sie, welche ihn ordnete und in seiner Kreisbewegung herumführt, sie, welche eine noch höhere Natur ist als alles, was sie ordnet und bewegt und beseelt“ (Phil. d. Griechen S. 498). In allen diesen Wendungen spricht sich der eine grofse Gedanke von der Einheit alles Seienden aus, aber beweisen läfst er

sich nur aus Kants Lehre, dafs Raum und Zeit als die Prinzipien der Vielheit auf das Ding an sich keine Anwendung finden, und begreiflich ist diese erwiesene Wahrheit erst geworden, seitdem wir durch Schopenhauer wissen, dafs das Ding an sich, der Wille, die Seele, eine wesentlich und ursprünglich unbewufste Potenz ist, denn nur als solche kann sie alle Erscheinungen der organischen und unorganischen Natur erfüllen und beseelen.

Wie die Vielheit, so ist auch die Teilbarkeit nur möglich durch Raum und Zeit. Der Wille zum Leben ist nicht unter seine Erscheinungen zerteilt, sondern jede enthält ihn voll und ganz, jede ist eine Verkörperung des einen, in allen seinen verschiedenen Formen mit sich identischen Willens zum Leben. Er ist, wie Schopenhauer sagt, vergleichbar der einen Blume, welche, angeschaut durch die Facetten eines geschliffenen Glases, als viele erscheint, er ist, nach einem den Indern geläufigen Vergleiche, die eine Sonne, welche in jedem der tausend Sonnenbilder im Wasser voll und ganz sich widerspiegelt, der eine Âtman, von dem die Bhagavadgîtâ sagt (XIII, 16):

avibhaktaṃ ca bhûteshu, vibhaktam iva ca sthitaṃ,

„ungeteilt wohnt er in den Wesen und doch als wäre er geteilt“, und von dem es an einer andern Stelle desselben Werkes (XIII, 27—28) heifst:

„Dieselbe höchste Gottheit, in allen Wesen stehend
Und lebend, wenn sie sterben, wer diese sieht, ist sehend.
Denn welcher allerorts den höchsten Gott gefunden,
Der Mann wird durch sich selbst sich selber nicht verwunden.“

Wie dem Raume und der Zeit, so sind ferner alle Erscheinungen des Willens zum Leben auch dem Gesetze der Kausalität unterworfen, der Wille als Ding an sich aber ist kausalitätlos und somit grundlos und frei. Er ist grundlos, daher die Fragen, woher er da ist und warum er da ist, keinen Sinn mehr haben, und er ist frei, daher die Frage, warum er sich für eine oder die andere Möglichkeit entscheidet, unbeantwortbar ist.

Denken wir uns nun diesen einen freien, alle Welten und

Überwelten in sich befassenden Willen einem Phänomen gegenüber, wie es diese in Raum und Zeit ausgebreitete Welt ist, so ist klar, dafs es vermöge seiner Freiheit völlig in seiner Macht steht, eine Welt wie die unsrige zu wollen oder auch nicht zu wollen, zu bejahen oder auch zu verneinen. Sofern er sie bejaht, ist er der Wille zum Leben, dessen Erscheinung diese ganze Welt ist. Sofern er diese Welt verneint, wissen wir nicht, wie er erscheint und ob er überhaupt erscheint. Die Religionen in ihrer Bildersprache erzählen uns von einem Reiche der Verneinung, Himmelreiche, Reiche Gottes, Nirvâṇam — der Philosophie hingegen geziemt es, sich auf das wissenschaftlich Erkennbare zu beschränken, und so würden wir uns auf dem Punkte, zu welchem unsere Betrachtung gelangt ist, begnügen müssen, darauf hinzuweisen, dafs für den Willen, welcher sich als diese ganze Welt bejaht, noch eine andere Möglichkeit besteht, welche wir, weil selbst in die Bejahung versenkt, nur negativ, als die Negation dieser Bejahung bezeichnen können, und wir würden uns über diese zweite Eventualität jedes weiteren Wortes zu enthalten haben, träten nicht innerhalb dieser Sphäre der Bejahung gewisse Phänomene auf, welche aus dem Egoismus, den wir als Prinzip der Bejahung weiter unten kennen lernen werden, sich schlechterdings nicht erklären lassen und ihrem Wesen nach nur begriffen werden können als ein Widerspruch und Protest gegen die allgemeinen Gesetze der empirischen Realität, als ein Durchbruch der Verneinung innerhalb dieser Welt der Bejahung. Diese in der Welt der Bejahung wie ein Wunder dastehenden Phänomene sind die moralischen Handlungen der reinen uninteressierten Gerechtigkeit, der selbstlosen Menschenliebe, der Entsagung, der Hingebung und Aufopferung der ganzen Persönlichkeit im Dienste einer grofsen Lebensaufgabe. Von diesen moralischen Phänomenen und den Aussichten, welche sie eröffnen, wird weiter unten noch ausführlich zu reden sein. Hier bleiben sie noch ganz aufser Betracht, und wir haben zunächst zu verfolgen, wie der eine Wille, indem er, sich bejahend, Wille zum Leben wird, sich zur bunten Vielheit aller seiner Erscheinungen ausbreitet. Vorher aber wollen wir für einen Augenblick den strengen Weg der wissen-

schaftlichen Untersuchung verlassen und in der Weise des Platon, welcher da, wo die wissenschaftliche Forschung versagt, seine dialektischen Erörterungen abbricht und einen Mythus erzählt, in mythischer Form eine Vorstellung von dem zu gewinnen suchen, was über alle menschliche Erkenntnis hinausliegt, wobei wir die in den Elementen der Metaphysik § 170—174 gegebene Darstellung hier wiederholen.

13. Mythische Darstellung des Weltprozesses.

Da, wo es kein Wo mehr gibt — also hier, überall und wiederum nirgends —, dann, wann es kein Wann mehr gibt — also jetzt, in allen Ewigkeiten und wiederum zu keiner Zeit —, war, ist und wird sein der Wille (die Gottheit, das Brahman, das Ding an sich) und aufser ihm nichts. Jeder von uns ist dieser Wille, und wiederum ist es auch jeder nicht: denn wir alle sind seinem ursprünglichen Wesen entfremdet, welches ist Verneinung — sündlos, leidlos, daseinslos.

Da bildete sich, nicht zu irgendeiner Zeit, sondern vor Ewigkeiten, heute und immerfort, vergleichbar einer unbegreiflichen Trübung der Himmelsklarheit, in der reinen, schmerz- und wollenlosen Seligkeit der Verneinung ein krankhafter Hang, eine sündliche Wendung: die Bejahung des Willens zum Leben. In ihr und mit ihr ist gesetzt das unabsehbare Heer aller Sünden und Leiden, deren Offenbarerin diese unermefsliche Welt ist.

Wenn in dem Leben unseres Leibes irgendeine schwere Unordnung eingerissen ist, so bietet die Natur durch gewaltsame Steigerung des Lebensprozesses alle Kräfte zur Heilung auf: so entsteht das Fieber, welches Symptom der Krankheit und Heilungsversuch zugleich ist. — Was für die Krankheit das Fieber, das ist für den sich bejahenden Willen diese ganze Welt: sie ist die Sichtbarkeit der Bejahung; und indem sie alles Böse und alles Übel, welches ihre notwendige Folge ist, zu seinem vollsten, fürchterlichsten Ausdrucke bringt, hält sie dem verirrten Willen einen Spiegel seines eigenen, alles Wehe des Daseins verschuldenden Strebens vor, ob er zur vollen Erkenntnis seiner selbst und durch sie zur Wendung, zur Rückkehr, zur Erlösung gelangen möchte.

Aus der Erkenntnis spriefst die Erlösung (*jñânâd muktiḥ*, Kapila 3, 23). Die vollkommene Erkenntnis der Welt ist aber nur möglich durch den menschlichen Intellekt. Darum ist die ganze Natur bis zum Menschen hinauf nur der Weg, den der sich bejahende Wille in stufenweiser Steigerung zurücklegt, um zum menschlichen Intellekt und durch ihn zur erlösenden Selbsterkenntnis zu gelangen. Aber auch als Mensch durchwandelt der Wille lange Reihen von Zeugungen, in jedem Mutterleibe sich mit einem neuen Intellekte versehend, um in allmählicher Läuterung dem Reiche der Verneinung entgegenzugehen.

Lange Perioden des Naturlebens mufsten verstreichen, ehe es zur Entstehung eines Intellekts kommen konnte. Umgekehrt sind alle diese vergangenen Weltperioden nur möglich durch die Zeit, und diese wiederum durch den Intellekt. Hierin liegt nur für unser unvollkommenes Erkennen ein Widerspruch, weil dasselbe eben an die Zeitlichkeit gebunden ist. Sie aber hat im Weltprozesse keine Bedeutung, darum geschah der Abfall der Geister vor undenklichen Zeiten, und wiederum geschieht er jetzt und in jedem Augenblicke. Aber auch die erlösende Verneinung ist immer gegenwärtig, und indem der Einzelne verneint, erlöst er sich und in sich alle Kreatur, weil er eben der ganze Wille zum Leben ist. Wenn es daher im Veda heifst (*Chândogya-upanishad* 5, 24,5):

Yathâ iha kshudhitâ bâlâ mâtaram pari-upâsate
evaṃ sarvâṇi bhûtâni agnihotram upâsate,

„gleichwie hienieden hungrige Kinder um ihre Mutter her sitzen, so sitzen alle Wesen um das (vom Brahman-Wissenden dargebrachte) Feueropfer“ — so dürfen wir vielleicht in der Sprechweise der Bibel (Röm. 8, 19) erklärend hinzusetzen: ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται. — So erlöst der Erlösende sich und die harrenden Kreaturen: dennoch dauert die Bejahung fort, auch nachdem er aus ihrem Kreise herausgetreten ist; auch wird diese Welt in alle Ewigkeit bestehen, bejahen und leiden — aber wiederum sind alle Zeiten im Lichte der Verneinung nichts, und all ihr Inhalt erblafst wie Schattenspiel an der Wand für den Willen, welcher sich gewendet hat.

So widerspruchsvoll erscheint die metaphysische Wahrheit, wenn wir es versuchen, sie in Worte und Begriffe des physischen Denkens zu kleiden.

14. Der Wille und die Ideen des Platon.

Es ist das Schicksal der Philosophie, dafs sie mit einem Werkzeug arbeiten mufs, welches ursprünglich und wesentlich für andere Aufgaben als die ihr obliegenden bestimmt und befähigt ist. Dieses Werkzeug ist der menschliche Intellekt. Er ist durchaus geeignet, allen Stoff der Wahrnehmung in den drei Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität zu verarbeiten, aber er versagt vollständig, sobald wir es versuchen, mit Hilfe dieser Formen über den Bereich der Erfahrung hinauszugehen, und Kant hat durch seine Kritik der reinen Vernunft derartigen Versuchen einer transscendenten Philosophie ein für allemal den Weg abgeschnitten. Schopenhauers Philosophie ist daher denn auch auf keinem Punkte des Systems transscendent, wohl aber transscendental, sofern sie vielfach in der Lage ist, die Erfahrung als ein Ganzes zu behandeln, mithin ihren Standpunkt an der äufsersten Grenze des Erfahrbaren zu nehmen. Eine solche Lage erfordert von seiten des Philosophen viele Behutsamkeit und von seiten seines Lesers ein gewisses Wohlwollen, wäre es auch nur so viel, um zu begreifen, dafs gewisse unvermeidliche Anthropomorphismen nur die Form der Einkleidung, nirgendwo aber den Inhalt des Mitzuteilenden betreffen. Ein solcher Anthropomorphismus war es schon, wenn wir oben dem unbewufsten, über alles Bewufstsein erhabenen Willen eine Wahlentscheidung zwischen Bejahung und Verneinung zuschrieben, und ebenso sehen wir uns zu einem *cum grano salis* zu verstehenden Verfahren genötigt, wenn wir mit menschlichen Worten, weil wir keine andern haben, nunmehr darstellen müssen, wie der sich bejahende Wille verfährt, um in Raum und Zeit zur Erscheinung zu kommen.

Der Wille als Ding an sich ist frei von Raum und Zeit, somit diesen Formen der Erscheinungswelt völlig fremd und heterogen. Um nun in ihnen zu erscheinen, mufs er sich ihnen gewissermafsen anpassen, indem er sein Wesen ge-

staltet zu einer Vielheit räumlicher und in der Zeit sich entwickelnder Formen, und diese, selbst noch nicht dem Flusse des Werdens in Raum und Zeit unterworfenen Formen oder Typen oder Urbilder der Erscheinungswelt sind es eben, welche Platon als seine Ideen suchte und teilweise fand, und welche sich so notwendig als ein integrierender Teil unseres ganzen Systems darstellen, dafs Schopenhauer durch seinen Weg unumgänglich auf die platonischen Ideen geführt werden mufste und diesen Teil seiner Lehre aus seinen eigenen Prämissen entwickelt haben würde, läge nicht von alters her diese Ideenlehre schon in Platons System aller Welt vor Augen, ohne doch bis auf Schopenhauer jemals in ihrer vollen Bedeutung verstanden und benutzt worden zu sein.

Die platonische Ideenlehre bildet, wenn richtig verstanden, einen unentbehrlichen Bestandteil jedes philosophischen Systems, welches versucht, sich über Wesen und Bestand der uns umgebenden Welt vollständige und gründliche Rechenschaft zu geben. Wenn dieses bis auf Schopenhauer in den mehr als zweitausend Jahren, welche zwischen ihm und seinem grofsen Vorgänger liegen, immerfort verkannt wurde, wenn das platonische Dogma in allen folgenden Jahrhunderten bewundert, bestritten oder wohl auch belächelt wurde, so lag es an der unvollkommenen Art, in welcher Platon seine Ideenlehre einführte. Gleich sehr durchdrungen von der Wahrheit der Parmenideischen und der Heraklitischen Lehre, richtete er seinen forschenden Blick auf die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt, um zu ermitteln, was in dem ewigen Flusse des Heraklit das unwandelbar Seiende des Parmenides sei, und fand dabei, dafs die Natur, trotz Vielheit und Werden, doch nicht in jedem Sinne ein Fliefsendes und Wandelbares sei, dafs vielmehr gewisse Formen und Typen in ihr beharren: so unterliegt das einzelne Pferd dem Flusse des Heraklit, es entsteht und vergeht, aber die Pferdheit, die ἱππότης, die Idee des Pferdes, beharrt und ist immer wieder da; sie ist das Allgemeine und Bleibende, welches allen Pferdindividuen inhäriert. Ihm gegenüber aber steht ein zweites Allgemeines und Bleibendes, der Begriff des Pferdes, welcher zwar auch seiner Möglichkeit nach auf der Idee beruht, nicht aber mit ihr ver-

wechselt oder identifiziert werden darf. Die Idee ist, in der Sprache des Mittelalters zu reden, das *universale ante res*, der Begriff hingegen das *universale post res*; die Idee ist die noch nicht durch Raum und Zeit zur Vielheit der Individuen zerfallene Einheit, der Begriff ist die durch abstrahierendes Denken aus dieser Vielheit wiederhergestellte Einheit; die Idee ist metaphysisch, der Begriff logisch; die Ideen liegen als schöpferische Kräfte allem Werden und Sein in der Natur zugrunde, die Begriffe existieren nirgendwo anders als im menschlichen Kopfe. Schon in der Philosophie der Griechen wurde gezeigt, daſs Platon unmöglich diesen handgreiflichen Unterschied zwischen Idee und Begriff habe verkennen können, und daſs seine Ideen noch eine ganz andere Bedeutung haben müssen als die so häufig ihnen zugeschriebene, die als objektive Wesenheiten vorgestellten Begriffe zu sein. Aber indem er sah, wie der Idee des Pferdes als der in jedem Individuum dieser Species verkörperten Naturkraft gegenüberstehe der Begriff des Pferdes als die bloſse Abspiegelung dieser Naturkraft im menschlichen Bewuſstsein, so nahm er an, daſs sich dies überall so verhalte, daſs somit zwischen Ideen und Begriffen ein durchgängiger Parallelismus bestehe, welcher es ermöglichte, die Begriffe als Leitfaden zu wählen, um die Ideen zu finden, und somit die aus dem Naturganzen und ihren mannigfaltigen und wechselvollen Erscheinungen unmittelbar nicht mit Sicherheit zu schöpfenden Naturkräfte auf mittelbarem Wege zu gewinnen, indem er sie aus den Begriffen als ihrer subjektiven Widerspiegelung im menschlichen Bewuſstsein abzulesen unternahm. Die Folge dieses, Phädon cap. 48 an dem Gleichnis von der Sonne und ihren Spiegelbildern von Platon erläuterten Verfahrens war es, daſs er Ideen nicht nur der Species, sondern auch der Genera bis hinauf zu den Kategorien, nicht nur der Substanzen, sondern auch aller ihrer Eigenschaften und Relationen ansetzte. Hierdurch wurde Platons Ideenlehre nicht eigentlich falsch, sondern nur unnötig kompliziert; es war überflüssig, für die Genera der Dinge bis hinauf zu den Kategorien, für die Eigenschaften bis hinauf zu den Begriffen des Guten, Wahren, Schönen, für die Relationen des Gröſseren und Kleineren, der Identität, Verschieden-

heit usw. Ideen anzusetzen, da alles, was durch sie geleistet werden sollte, schon durch Annahme von Ideen für sämtliche Species der organischen und unorganischen Natur erreicht war. Allerdings hat Platon durch diese überflüssige Belastung seiner Ideenlehre mit einer Unzahl unechter Produkte allen kommenden Jahrhunderten die Wohltat verkümmert, welche ihnen durch das kostbare Geschenk der platonischen Ideenlehre hätte zuteil werden können, uns aber kann sie die Freude nicht rauben, uns im letzten Grunde, wie als Vedantisten und Kantianer, so auch als Platoniker zu fühlen, nachdem wir von Schopenhauer gelernt haben, die echten platonischen Ideen streng auf die verschiedenen Species der Natur, mit andern Worten, auf dasjenige einzuschränken, was der Naturforscher, von anderer Seite das Problem anfassend, als die ganze Reihe der in der Natur wirkenden unorganischen und organischen Kräfte uns vor Augen stellt. Dafs die Naturkräfte mit dem kantischen Ding an sich zusammenfallen, wurde schon oben (S. 484) gezeigt, dafs sie ihrem Wesen nach dasselbe sind, was Platon als seine Ideen suchte und teilweise fand, bedarf noch einiger Erläuterungen.

Betrachten wir irgendein Tier nach dem inneren und äufseren Bau seiner Organe und Glieder, sowie nach seinen Lebensverrichtungen von seiner Zeugung an bis zum Tode hin, so haben wir hier ein einheitliches im Raume als Organismus, in der Zeit als Leben sich verwirklichendes Ganze vor Augen, und dieses Ganze ist, ebenso wie jeder organische oder unorganische Körper, ja wie sogar die so weit von ihnen abstehenden Erscheinungen der Schwere oder der Elektrizität, der Ausdruck dessen, was Kant als Ding an sich, der Naturforscher als Kraft, der durch eine genauere Kenntnis der Natur berichtigte Platon als Idee bezeichnet, und was wir, durch Schopenhauer belehrt, als identisch mit dem Willen in uns erkannt haben. Wie Wille, Ding an sich und Naturkraft, so sind auch die platonischen Ideen nicht physisch, sondern metaphysisch; nur ihre Erscheinungen gehören der empirischen Realität an, sie selbst sind das Ding an sich, wie es, angeschaut durch die Atmosphäre der Erscheinungswelt, als eine Vielheit raumartiger und zeitartiger Formen sich darstellt,

welche selbst aber in keinem Raume und in keiner Zeit zu finden sind. Sie sind ewig, nicht in dem Sinne, dafs sie immer da waren, sondern als zeitlose Wesenheiten treten sie ein in der Zeit, nachdem ihre durch das Gesetz der Kausalität bestimmte Stunde gekommen ist. Sie existieren weder physisch wie die Individuen, noch metaphysisch wie das einheitliche, raumlose und zeitlose Ding an sich, sondern sie sind nur ein Versuch, uns die reale Vielheit der Erscheinungen begreiflich zu machen, welche auf keinem andern Wege begriffen werden kann. In diesem Sinne stehen sie auf einer Linie mit dem, was wir oben (S. 456—460) als das transscendentale Bewufstsein kennen gelernt haben; beide verhalten sich wie Subjekt und Objekt, sind Korrelate zu einander und müssen angesehen werden als ein unvollkommener Versuch, dasjenige begreiflich zu machen, was seiner Natur nach für unsere Fassungskraft unbegreiflich ist und bleibt.

Herabsteigend aus der Region der äufsersten Grenze des Erkennbaren in das Reich der Natur, wollen wir nur noch kurz verfolgen, wie die richtig verstandenen platonischen Ideen als die ganze Reihe der physikalischen, chemischen und organischen Naturkräfte in Raum und Zeit eindringen, um das bunte Wechselspiel der Erscheinungswelt hervorzubringen.

1. Die physikalischen Kräfte treten in der Natur nicht wie die chemischen und organischen als Körper, sondern als Eigenschaften an den Körpern auf. Sie sind als Undurchdringlichkeit und Schwere, als Kohäsion und Adhäsion, fraglich ob auch als Wärme und Licht, ferner als Magnetismus, Elektrizität und Kristallisation allen Körpern mehr oder weniger eigen und bilden, wie Schopenhauer sagt, die tiefsten Grundtöne im Konzerte der Natur. Die Undurchdringlichkeit ist ein absoluter Widerstand, den alle Körper dem Streben anderer Körper, in den von ihnen innegehabten Raum einzudringen, entgegensetzen; ihr Gegenspiel ist die Schwere als eine Sehnsucht aller räumlich getrennten Körper, zueinanderzukommen; die Kohäsion in ihren drei Formen des Festen, Flüssigen, Luftförmigen besteht in einem dreifachen Verhalten der Körper, indem sie entweder dem Versuch, den Zusammenhang ihrer Teile zu verschieben, einen mehr oder weniger

starken Widerstand entgegensetzen, oder sich gegen eine solche Verschiebung ihrer Teile gleichgültig verhalten, oder endlich dieselbe durch immer weiteres Auseinanderrücken ihrer Teile im Raume selbst herbeiführen; die Adhäsion ist eine Neigung der Körper, bei gegenseitiger Berührung mit ihren Oberflächen aneinanderzuhaften; über Wärme und Licht mag es unentschieden bleiben, ob sie ursprüngliche Kräfte oder bloſse Bewegungszustände sind; Magnetismus und Elektrizität, beide nahe verwandt, sind eine in den Körpern schlummernde Kraft, welche, durch bestimmte Kausaleinflüsse in zwei Pole auseinandergetrieben, die Wiedervereinigung mit ihrem Gegenpole durch Heranziehung desselben aus benachbarten Körpern anstreben; die Kristallisation endlich ist ein Streben aller Körper, beim Übergange aus dem flüssigen in den festen Zustand, soweit nicht bestimmte Hindernisse im Wege stehen, ihre Teile symmetrisch zu ordnen und wird von Schopenhauer als ein erster, sogleich beim Entstehen von der Erstarrung ergriffener Versuch eines organischen Lebens bezeichnet.

2. Die chemischen Kräfte erscheinen räumlich ausgebreitet als sämtliche Körper der unorganischen Natur; sie bestehen aus verschiedenartigen Zusammenfassungen der physikalischen Kräfte zu einem im Raume sich ausbreitenden Ganzen und heiſsen chemische Kräfte, weil sie durch chemische Verbindung und Trennung erzeugt werden. Jeder unorganische Körper, einerlei ob Element oder Verbindung, ist eine ursprüngliche platonische Idee, deren mehrere immer an dieselbe Materie, d. h. an denselben im Raume beweglichen Ort angewiesen sind und um den Besitz desselben mit einander streiten. Um die Reinheit der Species zu erhalten, dürfen sich die Elemente nur in bestimmten Gewichtsverhältnissen mit einander verbinden, doch liefern diese nur das Material zu der neuen, an ihrer Verbindung hervortretenden Naturkraft, daher auch ganz verschiedene, als Körper hervortretende platonische Ideen an dasselbe Material und die gleichen Quanta desselben angewiesen sind, wie denn zum Beispiel $CaO.CO_2$ den gleichen Stoff zu Kalkspat, Aragonit, Marmor und Kreide liefern. Schon öfter wurde auf die Analogie der chemischen Verbindung mit der Zeugung auf dem organischen

Gebiete hingewiesen, wie auch darauf, dafs bei der chemischen Zeugung die Eltern ihrem ganzen Wesen nach in dem Kinde aufgehen, um bei günstigen Kausalverhältnissen aus demselben als ihre eigenen Enkel wieder hervorzutreten.

3. Die organischen Kräfte offenbaren als Pflanze, als Tier, als Mensch den Willen zum Leben in immer bedeutsamerer Steigerung, immer reicherer Entfaltung. Zwar ist auch in jedem Sandkorn, in jedem Wassertropfen der Wille zum Leben ganz und ungeteilt gegenwärtig; aber während er uns hier in jedem kleinsten Teilchen und in jedem Augenblicke alles sagt, was er uns zu sagen hat, so bedarf er dazu bei den organischen Wesen einer Vielheit verschiedener Glieder im Raume als Organismus und einer Vielheit verschiedener Zustände in der Zeit als Leben. Zwar hat er als Organismus (im Gegensatz zum Mechanismus) alle Teile der Materie, deren er sich bemächtigt hat, aufs innigste durchdrungen, aber sein Wesen liegt nicht in diesem Durchdrungenen, sondern in dem Durchdringenden, nicht im Stoffe, sondern in der Form. Weil der Organismus bei jeder Lebensäufserung eine Abnutzung erleidet, bedarf er einer fortwährenden Zufuhr neuen Stoffes durch die Ernährung, und um die Materie im Tode nicht für immer loszulassen und zu verlieren, bedarf er der Fortpflanzung durch die Zeugung. Als Pflanze konzentriert der Wille zum Leben seine ganze Lebenskraft in der Sphäre des unbewufsten Wollens; daher hat er auf dieser Stufe die dem Tiere und Menschen fehlende Kraft, auch unorganische Stoffe zu assimilieren; weil er diese an dem Orte, wo er wurzelt, zusammenfindet, bedarf die Pflanze nicht der willkürlichen Ortsbewegung, noch auch als deren notwendigen Ergänzung eines Bewufstseins der Aufsenwelt, d. h. eines Intellekts, wiewohl sich auch von diesem ein Vorspiel bei der Pflanze in der Unterscheidung ihrer Nahrung von dem, was nicht ihre Nahrung ist, erkennen läfst. Das Tier bedarf infolge seiner komplizierteren Organisation, je höher hinauf um so mehr, einer ausgewählten Nahrung, wie auch einer Beschützung gegen fremde Angriffe, welchen die Pflanze hilflos preisgegeben ist. Beiden Zwecken, wie auch dem der Fortpflanzung, dient beim Tiere die willkürliche Ortsbewegung und der ihr zur Voraus-

setzung dienende Intellekt. Dieser steigert sich, in dem Mafse, wie bei den Wirbeltieren die Nervenmasse zu einem Gehirn konkresziert, zu einem immer helleren Bewufstsein der Aufsenwelt. Seinen Höhepunkt erreicht das Vermögen des Verstandes, mittels der Kausalität die Aufsenwelt zu konstruieren, im Menschen, und es ist oben gezeigt worden, wie aus einer gesteigerten Intensität des Verstandesgebrauches durch *comparatio, abstractio, conceptio* die Vernunft als das Vermögen der Begriffe entspringt, durch welche neben der unmittelbaren Gegenwart der Blick auf Abwesendes, Vergangenes und Zukünftiges und damit auf das Ganze der Welt sich eröffnet. Dafs im Menschen noch nicht die höchste erreichbare Leistung der Natur vorliege, dafs, wie das indische Yoga-System glaubt, erst in Gott „der Same der Allwissenheit ins Unüberbietbare gesteigert“ sei (*tatra niratiçayam̩ sârvajñyavîjam*, Yoga-Sûtras 1,25, Phil. d. Inder III, S. 515), ist darum nicht anzunehmen, weil schon beim Menschen der Naturzweck des Intellekts in sein Gegenteil umschlägt, weil in ihm, durch vollständige Erkenntnis der Welt und ihrer Beschaffenheit der Wille zur Wendung, zur Erlösung und damit zum Endzwecke der ganzen natürlichen Schöpfung gelangt.

15. Teleologie und Mechanismus.

Schon oben wurde bemerkt, dafs der Wille zum Leben als pflanzlicher, tierischer und menschlicher Organismus dasjenige einheitliche Zusammenwirken in der Vielheit seiner Organe und Funktionen zeigt, welches wir als Zweckmäfsigkeit bezeichnen, und welches sich daraus erklärt, dafs Raum, Zeit und Kausalität als die Formen, in denen der Wille erscheint, die Einheit nicht aufheben können, welche ihm als Ding an sich wesentlich ist.

Wenn Kant in der Dialektik der teleologischen Urteilskraft die Frage behandelt, ob alle Erzeugnisse der Natur aus mechanischen Ursachen, oder ob vielmehr die organischen Erzeugnisse nur teleologisch aus Zweckursachen erklärt werden können, so verdanken wir der Philosophie Schopenhauers die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Teleologie und Naturmechanismus, indem wir seine Lehre dahin verstehen zu

dürfen glauben, dafs in allen Begebenheiten der Natur teleologische und mechanische Momente Hand in Hand mit einander auftreten. Wenn es wahr ist, dafs der Wille zum Leben sich nicht nur als pflanzliche und tierische Organismen ausbreitet, sondern auch in allen physikalischen und chemischen Kräften sein Wesen offenbart, so folgt daraus, dafs dieser Wille auch in allen Erscheinungen der unorganischen Natur jederzeit etwas will, und dieses Etwas ist der Zweck, welchen er im Organismus nur durch eine Vielheit von Organen und Zuständen, in der unorganischen Sphäre durch einen einheitlichen und mit sich identischen Akt erreicht. Der Stein will fallen, das Feuer will brennen, und so ist auch in der unorganischen Welt das Wollen des Willens zum Leben seiner Natur nach jederzeit auf einen Zweck gerichtet und diesem zustrebend. Damit ist die Bestimmung aufgehoben, welche das teleologische Wirken nur auf das Reich des Organischen beschränkt; vielmehr ist alles Wirken in der Natur auf Zwecke gerichtet und somit ein teleologisches. Andererseits ist aber auch alles Wirken mechanisch bedingt, sofern die Naturkräfte in ihrem Willen hervorzutreten durch das entgegengesetzte Streben anderer Kräfte vielfach gehemmt, eingeschränkt und modifiziert werden, worin eben das Wesen aller mechanischen Wirkungen liegt.

Neben diesem zweckmäfsigen Wirken, welches dem Willen in der organischen Welt und in veränderter Form auch in jeder unorganischen Erscheinung wesentlich ist, bemerken wir zu unserer Verwunderung, wie sich auch durch die Gesamtheit der Natur ein analoges Phänomen, eine gewisse äufsere Zweckmäfsigkeit durchzieht, sofern die verschiedenen organischen Ideen, durch welche der Wille auf den höheren Stufen seiner Objektivationen erscheint, sich einerseits wechselseitig an einander, andererseits auch an die unorganische Natur und ihre Verhältnisse anpassen, welches nur aus der im Willen als dem Ding an sich gegründeten Einheit der Ideen erklärlich ist. So sehen wir, wie die Pflanze dem Boden und Klima, das Tier seinem Element, seiner Beute, ja (durch die Zweckmäfsigkeit seiner Schutzmittel) seinem natürlichen Verfolger sich anpafst; so ist das Auge dem Licht, die Lunge der Luft

entsprechend gebildet; und ebensogut wie die späteren Erscheinungen sich nach den früheren richten, sehen wir (z. B. in der dem organischen Leben entgegenkommenden Beschaffenheit der Atmosphäre, des Lichtes, der Wärme, sowie in der das Pflanzenleben bedingenden Schiefe der Ekliptik) die früheren Erscheinungen die späteren antizipieren und sich in Rücksicht auf deren künftige Bedürfnisse hin gestalten: weil die hier sich zeigende Einheit der Natur eine transscendente ist, für welche die Zeitlichkeit und mithin ein Früher oder Später keine Bedeutung hat.

Zu dieser Harmonie der Ideen, auf deren wechselseitigem Entgegenkommen und Sichanbequemen die teleologische Beschaffenheit der Naturerscheinungen beruht, steht in schreiendem Widerspruche die Disharmonie der Erscheinungen eben dieser Ideen in Raum, Zeit und Kausalität. Sie alle, als Erscheinungsformen des Willens zum Leben von der Sucht zu existieren wie von einem Dämon besessen, drängen sich mit Ungestüm ein in das Dasein, indem sie sich gegenseitig die Materie streitig machen und dadurch einander unausgesetzt bekämpfen, hemmen, verdrängen, unterdrücken: so vereinigt sich Platons Lehre von der Idee des Guten und der neidlosen Güte des Weltbildners mit Heraklits Ausspruche: πόλεμος πατὴρ πάντων. — Aus diesem *bellum omnium contra omnes* entspringt in moralischer Hinsicht einerseits das Böse, andererseits das Leiden in der Welt, welche daher beide der Bejahung wesentlich sind und nur mit ihr aufgehoben werden können, in ästhetischer Hinsicht die Unvollkommenheit der Erscheinungen, zumal in der organischen Sphäre, vermöge deren jede Erscheinung nur annäherungsweise die in ihr sich manifestierende Idee zum Ausdrucke bringt, indem ein Teil der hervortretenwollenden Kraft allemal in der Bekämpfung und Niederhaltung entgegenstehender Kräfte verbraucht wird, woraus sich, wie Schopenhauer sagt, das Gesetz ergibt, „daſs jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Teiles seiner Kraft, welche verwendet wird auf Überwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie streitig machen“.

Des Systems der Metaphysik dritter Teil:

Die Ästhetik.

16. Die Grundbegriffe des Schönen und Erhabenen.

1. Anordnung.

Durch seine Auffassung der platonischen Ideen als das, was sie im Zusammenhange der Welterscheinungen allein sein können, wenn sie es auch bei Platon selbst und den besten seiner Nachfolger, einem Philon und Plotin, nur annäherungsweise gewesen sind, hat Schopenhauer die Grundlage gewonnen für eine Theorie des Schönen, welche sich über diesen Grundbegriff der Ästhetik nicht mit unsicheren und schwankenden Bestimmungen zufrieden gibt, sondern statt derselben eine klare und feste Definition darbietet, die sich nicht nur an dem Phänomen des Schönen in der Natur durchaus bewährt, sondern auch für das Verständnis des inneren Wesens der Kunst einen unvergleichlichen Schlüssel liefert.

Nach Schopenhauer ist das Schöne zunächst nicht eine objektive, den Dingen anhaftende Eigenschaft, sondern eine subjektive Empfindung, eine Stimmung des Gemütes, und nur sofern gewisse Dinge und Verhältnisse der Natur durch ihre Beschaffenheit imstande sind, diese Stimmung in uns hervorzurufen, kann von einer objektiven Schönheit derselben die Rede sein. In diesem objektiven Sinne ist ein Gegenstand der Natur wie auch der Kunst in dem Mafse schön, in welchem er eine platonische Idee zur reinen, deutlichen, unverkümmerten Anschauung bringt, unter den platonischen Ideen aber ist hier und in aller Folge nichts anderes zu verstehen als die ganze Reihe der formenden Kräfte, welche sich für unsere, an den Raum gebundene Anschauung als die Gesamtheit aller Körper der unorganischen wie der organischen Natur darstellen.

Unsere Aufgabe wird sein, zunächst das Schöne als eine subjektive Empfindung psychologisch zu analysieren, wobei sich das Erhabene als eine höchst willkommene Bestätigung unserer Theorie erweisen wird; sodann werden wir zu zeigen haben, welche objektive Beschaffenheit der Naturerscheinungen

von der Art ist, dafs sie diese subjektive Stimmung in uns zu erwecken und zu befördern vermag; und endlich wird nachzuweisen sein, wie alle schönen Künste nur den einen Zweck verfolgen, die in der Natur nur unvollkommen zur Erscheinung gelangenden Ideen und zuhöchst den in ihnen allen sich darstellenden Willen zum Leben, je nach ihrem Material, in Gestalten, Worten und Tönen zur Anschauung zu bringen und dadurch jene Empfindung des Schönen in uns hervorzurufen.

2. Das Schöne als ein uninteressiertes Wohlgefallen.

Ein anderes ist die Empfindung des Schönen, ein anderes das philosophische Verständnis dieser Empfindung. Von jeher haben die Menschen ein lebhaftes Gefühl für das Schöne in der Natur gehabt, von jeher waren sie beflissen, dieses Schöne in Bauwerken und Geräten, sowie, bei steigender Kultur, in Tempeln und Palästen, in Werken der bildenden Kunst, der Dichtung, der Musik nachzubilden. Über das eigentliche Wesen des Schönen aber konnte erst eine wissenschaftlich begründete und aufgebaute Metaphysik einen befriedigenden Aufschlufs gewähren. Bis dahin war man immerfort bemüht, die Objekte der Natur und Kunst, deren Schönheit man empfand, mit andern zu vergleichen, um die Eigenschaften zu ermitteln, auf denen ihre Schönheit beruhte. Hierbei aber wollte es nie recht gelingen, mit andern, ja auch nur mit sich selbst einig zu werden. Eine Naturansicht, ein Kunstwerk, welche das eine Mal uns auf das tiefste ergreifen, haben uns ein anderes Mal wenig oder nichts zu sagen, und wir rufen mit dem Dichter aus:

„Wenn ich, liebe Lili, dich nicht liebte,
Welche Wonne gäb mir dieser Blick."

Derartige Erlebnisse wiesen darauf hin, dafs die Quelle des Schönen, welches wir empfinden, erst in zweiter Linie in der Beschaffenheit der schönen Objekte, hingegen in erster Linie in dem empfindenden Subjekte zu suchen ist.

Diesen Weg ging, nach dem weniger erheblichen Vorgange anderer, zuerst Kant, indem er die Empfindung des Schönen oder, wie er, von dem am wenigsten ästhetischen

Sinne den Namen entlehnend, zu sagen pflegt, das Geschmacksurteil untersuchte und dabei, eine schon von englischen Moralisten und Mendelssohn gebrauchte Formel in den Vordergrund der Betrachtung rückend, erklärte, dafs das Schöne seiner Qualität nach ein uninteressiertes Wohlgefallen sei. Hiermit hatte er eine Tatsache ausgesprochen, von der sich jeder leicht überzeugen kann, und in dieser Tatsache liegt ein Widerspruch. Denn empirisch betrachtet beruht alles Wohlgefallen an einem Gegenstande auf dem Bewufstsein des Wertes, welchen er für unser persönliches Interesse besitzt oder möglicherweise gewinnen kann, ist somit ein interessiertes, und soll die kantische Definition zu Rechte bestehen, so mufs es einen Zustand geben, in welchem wir ein Wohlgefallen an einem Gegenstande empfinden, ohne dafs dieser Gegenstand für uns ein persönliches Interesse, mit andern Worten, ohne dafs er eine Beziehung zu unserm Willen hat. Dieser Zustand tritt ein in den Augenblicken der ästhetischen Kontemplation. Sie ist ein Wohlgefallen, ohne dafs der Gegenstand dieses Wohlgefallens unser Begehrungsvermögen nach irgendeiner Richtung hin anregte, und sie erlischt in dem Mafse, in welchem sie von dem Bewufstsein einer Beziehung des Gegenstandes auf unser individuelles Wollen, seiner Nützlichkeit oder Schädlichkeit für die Interessen unserer Person durchkreuzt wird.

3. Das Schöne als ein willensfreies Erkennen.

Wie schon so oft, zeigt sich auch auf dem Punkte, bei dem wir stehen, dafs Schopenhauers Philosophie nur die zu Ende gedachte kantische ist. Auch für ihn ist das Schöne ein Wohlgefallen, eine Freude, mithin eine Regung des Willens, jedoch ein Wohlgefallen, welches keine Beziehung auf irgendwelche Zwecke des Willens hat. Besonders deutlich zeigt dies die Stelle Parerga II, § 205 (S. 453 unserer Ausgabe): „Wie ist Wohlgefallen und Freude an einem Gegenstande möglich ohne irgendeine Beziehung desselben auf unser Wollen? — Jeder nämlich fühlt, dafs Freude und Wohlgefallen an einer Sache eigentlich nur aus ihrem Verhältnis zu unserm Willen, oder, wie man es gern ausdrückt, zu unsern Zwecken,

entspringen kann; so dafs eine Freude ohne Anregung des Willens ein Widerspruch zu seyn scheint. Dennoch erregt, ganz offenbar, das Schöne als solches unser Wohlgefallen, unsre Freude, ohne dafs es irgend eine Beziehung auf unsre persönlichen Zwecke, also unsern Willen hätte.“ Wenn es erlaubt ist, die mehr negative Darstellung des ästhetischen Phänomens im Hauptwerke, nach welchem dasselbe in einem völligen Schweigen des Willens, in einer Befreiung des Intellekts von der Zuchthausarbeit des Wollens usw. bestehen soll, durch diese später geschriebene Stelle zu ergänzen und zu interpretieren, so ist als endgültige Meinung Schopenhauers festzuhalten, dafs auch nach ihm die ästhetische Freude, wie alles in der Welt, eine Regung des Willens ist, ohne welchen es überhaupt nichts gibt, jedoch nicht eine Regung des egoistischen, individuellen Willens, sondern dafs sie besteht in einer vorübergehenden Befreiung von dem Bewufstsein der eigenen Person mit allen ihren Sorgen und Nöten, somit in einer Erhebung des Willens über die eigene individuelle Existenz mit aller ihrer Beschränktheit. Diese Erhebung des Willens über die ganze Sphäre seiner Bejahung, diese vorübergehende Rückkehr und Einswerdung mit seiner ansichseienden, wahren, göttlichen Wesenheit, in welcher eben die Wonne der ästhetischen Kontemplation beruht, ist geknüpft an gewisse subjektive und objektive Bedingungen, welche nunmehr näher zu beleuchten sind.

Der menschliche Intellekt ist seiner Natur nach ein Aufsenorgan und bestimmt, die Dinge und Verhältnisse der Aufsenwelt aufzufassen. Klar und plastisch liegen sie in den Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität vor uns da, dunkel und unbestimmt spiegelt sich von innen der Wille zum Leben mit seiner ewigen Bedürftigkeit im Intellekt wider. In dem Mafse nun, wie infolge einer besonderen natürlichen Begabung oder einer vorübergehenden Springflut seiner Kräfte die Tätigkeit des Intellekts sich über das normale Mafs hinaus steigert, wird die Anschauung der Aufsenwelt immer deutlicher, lichtvoller, strahlender, während sich eben dadurch das Bewufstsein des eigenen Willens mit allen seinen Sorgen und Qualen mehr und mehr verdunkelt und vorübergehend ganz erlischt.

Es ist damit, wenn man ein triviales Gleichnis nicht verschmähen will, wie wenn wir bei anbrechender Dämmerung vor dem Schaufenster eines Ladens stehen und durch die Scheibe des Fensters in das Innere blicken; wir sehen die dort ausgelegten Gegenstände, sehen aber zugleich unser Spiegelbild in der Fensterscheibe. Wird nun plötzlich im Ladenraume ein Licht angezündet, so erscheinen die dort ausliegenden Gegenstände in heller Beleuchtung, die Abspiegelung unserer Person in der Fensterscheibe aber ist verschwunden. In ähnlicher Weise wird durch Steigerung der intellektuellen Tätigkeit über das normale Mafs hinaus, mag sie nun auf natürlicher Anlage oder vorübergehender Disposition beruhen, die Anschauung der Aufsenwelt so hell, dafs das Bewufstsein der eigenen Person und ihrer Angelegenheiten mehr und mehr zurücktritt und schliefslich ganz verschwindet. Dieses ist der Zustand der ästhetischen Kontemplation. Er beruht einerseits, wie bemerkt, auf besonderer natürlicher Begabung oder einer augenblicklichen Hochflut der geistigen Kräfte, andererseits aber wird er angeregt und befördert durch die Beschaffenheit der ihm entgegentretenden Objekte.

In dem Mafse nämlich, in welchem in diesen Objekten eine der im vorigen Abschnitte besprochenen platonischen Ideen, ungehemmt und unverkümmert durch die Umgebung, mit besonderer Deutlichkeit hervortritt, wird es, infolge einer inneren Wesensverwandtschaft, den Objekten gelingen, die geistigen Kräfte des erkennenden Subjekts anzuregen und bis zu dem Zustande zu steigern, in welchem wir alles, was uns entgegentritt, als schön, weil alles als Vertreter der in ihm sich aussprechenden platonischen Idee empfinden, und nur das bleibt ausgeschlossen, was seiner Natur nach Begierde oder Ekel erregt und dadurch den individuellen Willen weckt, dessen vollständiges Vergessen die Vorbedingung der ästhetischen Kontemplation ist. In diesem Sinne, und nur in diesem, kann von einer objektiven, den Gegenständen der Natur anhaftenden Schönheit die Rede sein; sie alle sind in dem Mafse schön, in welchem die Idee, deren Erscheinung sie sind, in ihnen zum deutlichen, sprechenden und dadurch den Geist seinen individuellen Sorgen entreifsenden Ausdrucke gelangt.

Aber der künstlerische Genius begnügt sich nicht damit, die Objekte als unvollkommene Vertreter der Ideen aufzufassen, sondern er geht weiter dazu über, aus diesem Unvollkommenen das Vollkommene zu erschliefsen, die Natur, wie Schopenhauer sagt, auf halbem Worte zu verstehen, aus dem, was sie bildete, mit divinatorischem Blick zu erkennen, was sie eigentlich bilden wollte, und die in den individuellen Dingen nur mangelhaft erscheinenden Ideen im Kunstwerke in ungetrübter Reinheit und Schönheit hinzustellen, der Natur, wie Schopenhauer sagt, gleichsam zurufend: „Das war es, was du sagen wolltest!“

Aber wie ist dies möglich? Wie konnte der Künstler zum Beispiel den Urtypus menschlicher Schönheit in einem Apollo von Belvedere, einer Venus von Milo darstellen, wenn er diesen Urtypus nirgendwo in der Natur antraf, ihn somit aus sich selbst schöpfen mufste?

Plotin lehrt, dafs sein Urwesen, das ἕν, wie dieser Name besagt, eine absolute Einheit bildete, und dafs diese Einheit erst sekundär, mittels einer Emanation, wie er sagt, in den erkennenden νοῦς und die von ihm erkannten ἰδέαι auseinandertrat. So folgt auch aus Schopenhauers Lehre, dafs der Wille als Ding an sich ohne Raum und Zeit, mithin ohne alle Vielheit, eine absolute Einheit ist. Diese Einheit, in welcher weder Subjekt noch Objekt ist, tritt, wenn wir das Zeit- und Raumlose bildlich in zeitlicher und räumlicher Form uns vorstellen, zunächst aus einander in das ewige Subjekt des Erkennens, welches wir oben als das transscendentale Bewufstsein beschrieben haben, und in die platonischen Ideen als das ihnen entsprechende Objekt. Beide setzen sich gegenseitig voraus, ergänzen sich, sind Korrelate zu einander. Beide sind selbst noch raumlos und zeitlos, sind die metaphysische Voraussetzung der physischen, räumlichen, zeitlichen und kausalen Weltordnung, in welche eingehend das transscendentale Bewufstsein als das individuelle Subjekt des Erkennens, und gleichzeitig die platonische Idee als das ihm gegenüberstehende individuelle Objekt zur Erscheinung kommt. Bei der ästhetischen Kontemplation erheben sich beide vorübergehend über die empirische Weltordnung, das empirische

Bewufstsein wird zum transscendentalen (welches wir potentiell alle in uns tragen), und das empirische Objekt wird zu der Idee, deren Erscheinung es ist. Weil aber beide im Ding an sich als einer letzten Einheit wurzeln, weil beide nur das Auseinandertreten dieser Einheit in Subjekt und Objekt sind, darum ist der Künstler imstande, vermöge des in ihm auflebenden transscendentalen Bewufstseins, die ihm wesensverwandten platonischen Ideen als das transscendentale Objekt auch in ihrer unvollkommenen Nachbildung in den individuellen Erscheinungen wiederzuerkennen und im Kunstwerke die Ideen als bildender Künstler durch Gestalten, als Dichter durch Worte und zuhöchst den sie alle erfüllenden Willen als Komponist durch die Töne der Musik wiederzugeben.

4. Das Erhabene als Schlüssel des Schönen.

Die Wahrheit von Schopenhauers Theorie des Schönen als einer Erhebung des Willens und mit ihm des ganzen Menschen über die individuelle Existenz und als eine Hand in Hand mit ihr gehende Befreiung des Intellekts von dem Frondienste, dem Willen die Motive seines Handelns zu liefern, findet eine höchst willkommene Bestätigung in dem allbekannten und seinem Wesen nach schon lange richtig erklärten Phänomen des Erhabenen, weil jene Befreiung von der Individualität, jene zeitweilige Erhebung über das individuelle Bewufstsein mit seiner Bedürftigkeit, welche sich beim Schönen in der Regel ohne deutliche Wahrnehmung dieser inneren Umwandlung vollzieht, beim Erhabenen klar in das Bewufstsein tritt, indem sie dem widerstrebenden Willen erst abgerungen werden mufs.

Oft ist eine Erscheinung in der Natur durch ihre Gröfse oder die Macht der in ihr sich betätigenden Ideen in hohem Grade geeignet, uns zur ästhetischen Kontemplation emporzuheben, während eben dieselbe Erscheinung gerade durch ihre Macht und Gröfse den individuellen Willen beklemmt und beängstigt. Wenn wir dann imstande sind, diese individuellen Regungen des Kleinmuts und der Sorge für die Sicherheit unserer Person niederzukämpfen, um jenes Schauspiel übermächtiger Kräfte mit voller Hingebung zu geniefsen, so jedoch,

dafs jene individuelle Beängstigung als überwundenes Moment im Hintergrunde des Bewufstseins bestehen bleibt, so haben wir das Gefühl des Erhabenen. Wir nennen dabei den Gegenstand der Betrachtung erhaben, wiewohl es eigentlich unsere eigene Person ist, welche in einem solchen Augenblicke sich als erhaben über die individuelle Schwäche und Bedürftigkeit empfindet und weifs.

Kant nennt das Erhabene ein mathematisch Erhabenes, wenn es die Gröfse des Gegenstandes ist, welche uns, zum Beispiel beim Gedanken an die Unendlichkeit der Welt im Raume und ihre Ewigkeit in der Zeit, die Beschränktheit und Vergänglichkeit unserer eigenen Existenz zum Bewufstsein bringt, und ein dynamisch Erhabenes, wenn es von der Art ist, dafs es einerseits die majestätische Entfaltung gewaltiger zermalmender Naturkräfte, die platonischen Ideen, die in ihnen wirken, in ihrer gröfsten Machtentfaltung zeigt und dadurch zur ästhetischen Kontemplation einladet, andererseits aber die Sorge um unsere eigene Sicherheit aufregt und dadurch die Erhebung zur ästhetischen Kontemplation erschwert. Beispiele sind eine verheerende Feuersbrunst, deren Zeuge wir sind, oder ein furchtbares Schlachtgetümmel, in welches wir uns selbst verwickelt finden, oder ein rasender Seesturm, wenn wir von einem Schiffe oder von einer vorgeschobenen Klippe aus den Eindruck geniefsen, wie der Sturm heult, die See brüllt und ein über unsern Häuptern sich entladendes Gewitter durch seine Donnerschläge See und Sturm übertäubt. Wenn wir in einer solchen Lage die Beängstigung unseres Willens zurückdrängen, um ungestört das gewaltige Naturschauspiel zu geniefsen, so haben wir in hohem Grade die Empfindung des Erhabenen. Als eine dritte Art kann man das tragisch Erhabene anführen, welches wir empfinden, wenn wir in der Tragödie den Helden mit Hindernissen und Gefahren kämpfen sehen und vermöge der Illusion des Schauspiels Mitleid mit ihm und Furcht für uns empfinden, die wir als Menschen in ähnliche Schwierigkeiten verwickelt werden könnten, aber dabei imstande sind, diese Empfindungen der Furcht, des Mitleides und aller übrigen Affekte zu überwinden und das erhabene Schauspiel eines heldenhaften Ringens

gegen die dem Leben drohenden Hindernisse und Verhängnisse als Zuschauer zu geniefsen. Dafs dieser Eindruck der Erhabenheit über die Affekte der Furcht und des Mitleides es war, welcher dem Aristoteles bei seiner Erklärung der tragischen Wirkung als einer κάθαρσις vorschwebte, wurde schon oben (Phil. d. Griechen S. 381 fg.) erörtert.

17. Über das Schöne in der Natur.

1. Subjektive Vorbedingungen.

Alles in der Natur ist Erscheinung der Ideen, trägt, nach Platon, sein ganzes Dasein von den Ideen zu Lehen; darum ist fast jeder Anblick der Natur imstande, uns in jene objektive Stimmung zu versetzen, in welcher uns alles als schön erscheint, und nur dasjenige bleibt, wie schon bemerkt, seiner Natur nach ausgeschlossen, was in uns Furcht, Begierde oder Widerwillen und somit den individuellen Willen erregt, in dessen vollkommenem Schweigen das Wesen der ästhetischen Kontemplation besteht. Weil diese, und damit die Empfindung des Schönen, ein zwar durch die Naturobjekte beförderter, immer aber doch, wie wir sahen, subjektiver Zustand ist und bleibt, ist auch der Eindruck des Schönen in der Natur zunächst an eine Reihe subjektiver Bedingungen geknüpft. Solche sind, neben der durch ursprüngliche Anlage oder vorübergehende Einflüsse hervorgerufenen und beförderten objektiven Stimmung des Gemüts, namentlich die Neuheit und Ungewohntheit der Eindrücke in der Jugend, auf Reisen und bei seltenen Naturereignissen, daher der in Raphaels Engelsköpfchen so schön wiedergegebene „schauende“ Blick der Kinder, welche verhältnismäfsig noch frei von den Sorgen des Lebens durch ihre erstmalige Bekanntschaft mit den Dingen zugleich die platonischen Ideen kennen lernen; daher auch der Genufs des Reisens, wenn man, wie Philander von Sittewald empfiehlt, die Sorgen daheim läfst und nun die fremden Städte und Gegenden mit ganz andern Augen ansieht als die mit so vielen Sorgen und trüben Erinnerungen behaftete Heimat, mag dieselbe auch an objektiver Schönheit nicht im mindesten den fremden Gegenden nachstehen, welche wir auf der Reise mit

so manchen Opfern und Beschwerden aufsuchen. Zu den subjektiven Bedingungen kann man auch noch, in der Natur wie in den Gemälden, die richtige Anordnung und durch den Kontrast tiefer auf uns wirkende Gruppierung der Gegenstände betrachten, in welcher manche das Hauptverdienst des Malers sehen, wiewohl sie nur das Mittel sind, durch welches der Maler zu uns redet, nicht aber dasjenige, was er uns durch dieses Mittel zu sagen hat.

2. Die unorganische Natur.

In der leblosen Natur sind es die physikalischen Ideen, welche als die Eigenschaften der Körper, und die chemischen Ideen, welche als die unorganischen Körper selbst zur Erscheinung kommen. Letztere werden, da sie in ihren kleinsten Teilen ebenso vollständig wie in den gröfsten Massen die platonische Idee, deren Träger sie sind, offenbaren, im allgemeinen um so stärker ästhetisch auf uns wirken, je extensiver sie im Raume sich ausbreiten, daher der grofse Ozean uns ganz andere Gefühle einflöfst als eine Probe seines Wassers, welche wir in ein Gefäfs schöpfen; daher auch ein hochragendes Gebirge, ein Strom, ein Wasserfall mächtig auf uns wirken, während eben dieselben, tausendmal verkleinert, kaum unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen würden. Im Gegensatz zu den chemischen, als die Körper der Natur erscheinenden und durch ihre Extensität wirkenden Ideen wirken die physikalischen, als die Eigenschaften dieser Körper auftretenden Ideen um so stärker auf uns, je intensiver die Kräfte sind, welche sich in ihnen entfalten, doch sind sie nicht alle in gleicher Weise geeignet, uns zur willensfreien Kontemplation zu erheben; am wenigsten vielleicht die Wärme, weil sie sich sofort an unser subjektives Gefühl wendet, während Undurchdringlichkeit und Schwere in dem lastenden Berge, in der ihn tragenden Erde, die Elektrizität im Gewitter, die Kohäsion in ihren drei Aggregatszuständen als ragender Felsgipfel, als mächtiger Wasserfall, als die vom Winde getriebenen Wolken ihr Wesen schön und deutlich vor uns entfalten. Die mächtigste Wirkung aber unter allen physikalischen Ideen übt wohl das Licht aus, nicht nur weil es die Bedingung jedes

deutlichen Anschauens und Betrachtens der Dinge ist, sondern auch weil es durch den Glanz seiner Erscheinung und durch das reiche Spiel der Farben das edelste der Sinnesorgane zur Tätigkeit anregt und erquickt.

3. Die organische Natur.

Der Wille zum Leben, welcher auch in jeder unorganischen Erscheinung der Natur voll und ganz gegenwärtig ist, entfaltet als Pflanze, als Tier, als Mensch sein Wesen in bedeutsamer Steigerung, indem er es hier auseinanderlegt zu einer Vielheit von Teilen im Raume als Organismus und zu einer Vielheit von Zuständen in der Zeit als Leben. Jede Pflanze, jedes Tier und zuhöchst der Mensch ist die Erscheinung einer platonischen Idee, und sie werden diese um so deutlicher offenbaren, je weniger diese Idee im Kampfe ums Dasein durch andere Erscheinungen gehemmt, verkümmert und unterdrückt wird. Hier wie überall besteht die Schönheit im deutlichen Hervortreten der Idee, die Ideen selbst aber sind sämtlich Urbilder der Schönheit, sind insofern alle gleich schön, und man sollte die Schönheit der Individuen nur nach dem Maſse, in welchem sie deutliche Vertreter ihrer eigenen Idee sind, nicht aber die verschiedenen Ideen auf ihre gröſsere oder geringere Schönheit hin mit einander vergleichen. Wenn wir als Menschen anders verfahren, wenn wir das feurige Roſs, den majestätischen Löwen, die geschmeidige Katze, den bunt gefiederten, munteren Vogel für schön, hingegen Kröten, Schlangen und Gewürm für unschön halten, wenn der Gesang der Nachtigall lieblicher in unserm Ohre tönt als das Krächzen des Raben, so liegt dies nur an der Einseitigkeit, mit welcher wir den Erscheinungen der Natur gegenüberstehen. Diese Einseitigkeit beruht teils darauf, daſs wir die Natur durch unsere Sinnesorgane auffassen, diese Organe aber, ihrer Bestimmung im Dienste des Willens zufolge, den reinen Eindruck der Natur gleichsam verfälschen, in dem oben angeführten Beispiele unser Ohr, in andern Fällen unser Auge bestechen, weil es nicht imstande ist, durch ein Konglomerat von Haaren hindurch die Körperformen, noch weniger das innere Getriebe, auf dem sie beruhen, zu erkennen, oder

unsern Geruchsinn, in welchem, vermöge einer weisen Vorrichtung der Natur, die Ausdünstungen der Pflanzen als Wohlgerüche, die tierischen als das Gegenteil sich darstellen; teils ist es die Furcht für unsere Sicherheit, welche uns vor Schlangen und Kröten schaudern macht, teils auch unsere Neigung, Vergleiche anzustellen, wenn wir zum Beispiel den Affen, diese wunderbare Verkörperung des Klettertriebes, nicht umhin können, für einen mifsratenen Menschen anzusehen. Sind daher auch alle Ideen gleich schön, so mufs doch anerkannt werden, dafs der Wille zum Leben sich in der aufsteigenden Reihe der Tiergeschlechter immer deutlicher entfaltet, und dafs in diesem Sinne die niederen Ideen von den oberen, und alle übrigen von der Idee des Menschen, als der deutlichsten Offenbarung des inneren Wesens der Natur, an Schönheit übertroffen werden.

Die Pflanzen sind auf die Schönheit in der Ruhe beschränkt; zu ihnen gesellt sich bei den Tieren die Schönheit in der Bewegung, welche von Lessing als Reiz, von Schopenhauer weit passender als Grazie bezeichnet wird. Sie besteht darin, dafs jede Bewegung in der einfachsten, dem Zwecke angemessensten Art ausgeführt wird und dadurch den in ihr erscheinenden Willen am deutlichsten zum Ausdrucke bringt. Diese Grazie kommt nicht nur in den Körperbewegungen, sondern auch in allen übrigen Lebensverrichtungen zur Anschauung, und so ist eine Rede, ein Buch ästhetisch um so schöner, je einfacher und unmittelbarer der damit verfolgte Zweck hervortritt.

Hierauf beruht auch die Schönheit der Produkte des Kunstgewerbes, der Möbel, Gefäfse, Kleidungsstücke und aller Geräte, welche zum praktischen Gebrauche dienen. Sie sind nicht eigentlich Kunstwerke, haben aber doch ihre eigentümliche Schönheit, und diese besteht, abgesehen von dem Materiale, darin, dafs der Wille dessen, welcher sie formte, in ihnen zum naiven, deutlichen Ausdrucke kommt. Und so ist es die graziöse Bewegung der Künstlerhand, welche wir noch heute nach Jahrtausenden in der Form der antiken Gefäfse bewundern, und welche zu dem Ausspruche Anlafs gegeben hat, dafs die Natur, wenn sie solche Dinge wie Vasen, Schüsseln,

Leuchter und andere Hausgeräte bilden wollte, ihnen eine ähnliche Form geben würde wie diejenige, welche wir an den Schöpfungen des antiken Kunstgewerbes bewundern und nachahmen, ohne Hoffnung, sie überbieten zu können.

18. Einiges über das Schöne in der Kunst.

1. Vorbemerkung.

Wenn die platonischen Ideen als die mannigfachen Erscheinungsformen des einen Willens zum Leben in ihrer Ausbreitung zur Natur wegen des Widerstandes der Individuen gegen einander nur unvollkommen ihr Wesen zum Ausdruck bringen, so vermag der künstlerische Genius, vermöge einer inneren Wesensverwandtschaft, ja Identität des in ihm erwachenden transscendentalen Bewufstseins mit den ihm als seine Objekte gegenüberstehenden Ideen, aus jenem Unvollkommenen das Vollkommene, aus den Individuen die Ideen zu erschliefsen und diese in Werken der Architektur, Skulptur, Malerei und Poesie zur Anschauung zu bringen, während der echte, seiner Kunst würdige Tonkünstler, noch um einen Schritt weiter gehend, nicht mehr die Ideen als die räumlichen und zeitlichen Willensformen, sondern den Willen selbst in allem seinem Wohl und Wehe mit unvergleichlicher, von keiner andern Kunst erreichbaren Innigkeit vor dem Hörenden entfaltet. Von der Fülle fruchtbarer Gedanken, welche wir dem auch hier in die letzten Tiefen dringenden Genius Schopenhauers über die Kunst und ihre verschiedenen Gattungen verdanken, kann von uns nur das Notwendigste kurz zusammengefafst werden. Im übrigen müssen wir hier wie überall auf die Werke des Philosophen selbst als eine unerschöpfliche Quelle allseitiger, auch auf die verschiedenen Gebiete der Kunst sich erstreckender und ebenso klarer wie feinsinniger Belehrungen verweisen.

Die Künste verfolgen, je nach ihrer Art, eine zweifache Aufgabe, sofern sie entweder als verdeutlichende Künste die in ihrem Materiale liegenden Ideen zu deutlicherer Anschauung bringen, wie dies bei der Architektur und, in untergeordneter Weise, bei der schönen Wasserkunst und Garten-

kunst, Turnkunst und Tanzkunst der Fall ist, oder als nachbildende Künste die Ideen und zuhöchst den Willen selbst in einem fremden Materiale durch Skulpturen, Gemälde, Dichterwerke und Schöpfungen der Tonkunst nachbilden und dadurch die Seele des Schauenden und Hörenden zur willensfreien Kontemplation emporheben. Hierbei besitzt jede Kunst eigentümliche sinnliche Reizmittel *(lenocinia)*, welche den Zweck haben, unsere Teilnahme zu gewinnen und uns für das, was der Künstler uns sagen will, empfänglich zu machen. Solche Reizmittel sind in den bildenden Künsten die Schönheit des Marmors und der Farben, in den an das Ohr sich wendenden Künsten die Schönheit des Wortes in der Poesie, des Tones in der Musik. Die falsche Kunst spielt nur mit diesen Mitteln, ohne dafs sie uns durch dieselben etwas zu sagen hätte, der echte Künstler benutzt sie nur, um uns für die Offenbarungen, die er uns bringt, empfänglich zu machen.

2. Die Architektur.

Die Architektur ist nur zur Hälfte eine schöne Kunst, sofern ihre grofsen und kostspieligen Bauten zunächst praktischen Zwecken dienen, und es die Aufgabe des Künstlers ist, neben diesen praktischen Zwecken und unter dem Drucke des sein Zeitalter beherrschenden Geschmackes die Zwecke der Kunst soviel als möglich zur Geltung zu bringen. Diese Aufgabe kann für den Architekten nicht darin bestehen, irgend welche Naturverhältnisse, wie etwa Baumalleen durch den Spitzbogen oder Baumstämme durch die Säule nachzubilden; denn wie sollte er mühsam im Steine nachbilden wollen, was die Natur überall in unerreichbarer Vollkommenheit darbietet? Auch würde bei dieser Annahme das Nachbild dem Vorbilde, die Säule dem Baumstamme sehr unähnlich und dennoch an Schönheit überlegen sein. Findet man hingegen die Hauptaufgabe der schönen Baukunst in der Symmetrie der Bauwerke, so spricht dagegen, dafs das Modell dann ebenso wirken müfste wie das fertige Gebäude, welches, wie jeder fühlt, nicht der Fall ist, ferner dafs auch Ruinen, und wären es nur die noch übrigen Säulen des Zeustempels zu Athen, noch eine grofse ästhetische Wirkung üben,

wie ja auch der eine, dem Strafsburger Münster fehlende Turm die Bewunderung dieses Werkes deutscher Baukunst nicht beeinträchtigt. Allerdings hat die Symmetrie den Wert, das Werk der schönen Baukunst gegen benachbarte Gebäude abzugrenzen, die Übersicht über das Ganze in allen seinen Teilen zu erleichtern, und erweist sich eben dadurch als ein Mittel zu dem Zweck, welchen der Architekt verfolgt, so dafs sie nicht dieser Zweck selbst sein kann. Meint man endlich, die Zweckmäfsigkeit aller dieser Teile, vermöge deren das Bauwerk, ähnlich wie ein Organismus, dem Auge kein Zuwenig und kein Zuviel zeigt, keine Last ihrer Stütze entbehrt, und keine Stütze vorhanden ist, welche nicht durch die Last gefordert würde, so kann diese augenfällige Zweckmäfsigkeit aller Teile nicht die Angemessenheit des Gebäudes zu seinem praktischen Zwecke sein, da ein Bauwerk sehr zweckmäfsig sein kann, ohne schön, sehr schön, ohne zweckmäfsig zu sein.

Gesetzt, wir stünden bewundernd vor einem der grofsen Meisterwerke der Baukunst und bemerkten plötzlich, dafs dasselbe gar nicht aus Stein, sondern aus Holz oder wohl gar aus Pappe bestünde, so würde durch diese Entdeckung unsere Freude gar sehr herabgestimmt werden, und diese Tatsache wie auch alles bisher Gesagte weist darauf hin, dafs für die Schönheit des Bauwerkes das Material, aus welchem es besteht, von wesentlicher Bedeutung ist, dafs es, mit andern Worten, die Aufgabe der Architektur als schöner Kunst nicht sein kann, irgend welche fremde Ideen mühsam im Steine nachzubilden, sondern nur die in dem Material selbst liegenden Ideen zur verdeutlichenden Anschauung zu bringen. Diese Ideen sind keine andern als die in der Decke verkörperte Schwere und die in den Wänden ihr entgegenstehende und sie bekämpfende Starrheit. Ein solcher Kampf zwischen der Schwere der Decke und der Starrheit der Wände macht das Wesen jedes Gebäudes aus, und die Aufgabe des Architekten kann nur die sein, diesen Kampf zur verdeutlichenden Anschauung zu bringen, indem er der Schwere des Gebälks nicht erlaubt, das in ihr liegende Streben, auf der Erde zu ruhen, direkt, sondern erst auf einem Umwege, durch die Säule, zu befriedigen, deren Gegenstreben durch die Anschwellung

des Kapitäls wie auch durch die emporeilenden Kannelüren zur Anschauung gebracht wird. Ist diese Erklärung Schopenhauers über die Schönheit der Architektur die richtige, so folgt daraus, dafs der höchste Ausdruck architektonischer Schönheit schon im Architravbau der alten Griechen erreicht wurde. Wie dieser den Kampf zwischen Schwere und Starrheit durch das Gebälk und die ihm entgegenstehende Säule zur deutlichen Anschauung bringt, so kann man als Wesen der Gotik den Sieg der Starrheit über die Schwere bezeichnen, welche letztere durch den Spitzbogen nach unten abgeleitet wird, während die Starrheit hoch und höher emporstrebt und dadurch zum schönen Symbol des von allem Lastenden, Irdischen sich befreienden Gemütes wird, übrigens aber an ästhetischer Wirkung weit hinter der Antike zurückbleibt, so sehr sie auch bemüht ist, diesen Mangel durch fremden, von der Skulptur und Malerei entlehnten Zierat zu ersetzen. Auch der mohammedanische Kuppelbau bringt diesen Kampf zwischen Schwere und Starrheit durch die Einschnürung am unteren Rande der Kuppel zur Anschauung, welche jedoch wie eine Schwäche, als liefse sich das ungeheure Gewicht der Kuppel nicht tragen, erscheint, während die dorische Säule zwar auch durch das Kapitäl den auf ihr lastenden Druck versinnbildlicht, ihm jedoch entgegenstrebend kraftvollen Widerstand leistet.

Als verdeutlichende Künste kann man neben der Architektur, jedoch weit hinter ihr zurückstehend, die schöne Wasserkunst bezeichnen, welche im Wasserfall den Kampf zwischen dem flüssigen Element und der Schwere, im Springbrunnen den Sieg der Flüssigkeit über die Schwere veranschaulicht. Als weitere verdeutlichende Künste wären zu nennen die schöne Gartenkunst und Parkkunst, welche durch passende Anordnung der Gegensätze zu deren innigerer Auffassung anleitet und so zum Beispiel im Park von Monceau zu Paris uns eine Überraschung nach der andern bereitet; sowie die Turnkunst und Tanzkunst, welche uns den menschlichen Leib auf dem Höhepunkte seiner Kraft, Gewandtheit und Grazie vor Augen führt.

3. Die Skulptur.

Während die Architektur nur den Zweck haben kann, die in ihrem Materiale verkörperten Ideen der Starrheit und Schwere zu verdeutlichen, so sind Skulptur, Malerei, Poesie und Musik bestrebt, die Ideen und den in ihnen erscheinenden Willen selbst in einem fremden Materiale, durch Stein und Erz, durch Farben und Leinwand, durch die Worte der Sprache und durch Töne, nachzubilden. Steht ihnen hierbei auch das ganze Reich der Natur offen, so ist es doch vor allem die Idee des Menschen als die deutlichste Offenbarung des Willens zum Leben, im Vergleich mit welcher die ganze übrige Natur fast nur als Folie erscheint, in jeder Hinsicht, nach ihrer äufseren Gestalt wie nach ihrem inneren Charakter zur Anschauung zu bringen.

Wir haben aber beim Menschen neben dem Gattungscharakter, welcher den Typus der Gattung repräsentiert, zu unterscheiden den Individualcharakter, welcher ein uns verschlossenes Geheimnis ist *(omne individuum est ineffabile)* und die Stelle zu bezeichnen scheint, bis zu welcher jedes Individuum auf dem Wege zur Erlösung gelangt ist. Der Gattungscharakter spricht sich in der ganzen Körperbildung, der Individualcharakter vorwiegend im Angesicht aus, wobei Stirn und Augen die intellektuelle, Nase, Mund und Kinn die moralische Seite des Individuums zum Ausdrucke bringen. Beides hat die Kunst wiederzugeben, den Gattungscharakter, in Annäherung an welchen die Schönheit, und den Individualcharakter, auf welchem das Charakteristische beruht. Schönheit ohne das Charakteristische wird bedeutungslos, „will nichts heifsen, ist nur zu oft ein starres Bild“ (wie Chiron im „Faust“ sagt), Hervorhebung des Charakteristischen auf Kosten der Schönheit wird zur Karikatur.

So hat zunächst die Skulptur, wenn sie auch Felsen, Pflanzen und Tiere nicht aus dem Kreise der von ihr nachzubildenden Gegenstände ausschliefst, doch als höchste Aufgabe, die Idee des Menschen wiederzugeben, soweit dieselbe durch den Körper zur Erscheinung kommt. Dieser ist, wie wir wissen, eine Objektivation des Willens zum Leben, ist

daher in allen seinen Teilen bedeutsam, und auf einem Gefühle hiervon beruht die Hochschätzung, welche man von jeher den Werken der Skulptur zuteil hat werden lassen. Darum liebt die Skulptur das Nackte und duldet, wo sie frei schaffen darf, die Bekleidung nur, sofern sie die Körpergestalt, wie bei den beiden aneinandergelehnten Frauen auf dem Parthenonfries, nicht verbirgt, sondern offenbart. Weil, wie gezeigt, der Gattungscharakter, auf dem die Schönheit beruht, durch die ganze Körperbildung zum Ausdrucke kommt, ist Schönheit bei Werken der Skulptur, was auch der bucklige Äsop in der Villa Albani dazu sagen mag, weit unerläfslicher als bei der Malerei; mit dieser kann die Skulptur in Wiedergabe des Charakteristischen, zu welchem Farbe und Augen gehören, nicht wetteifern, hingegen stellt sie den Gattungscharakter des Menschen, jedoch in einer bestimmten Richtung individualisiert, als Zeus und Apollon, als Aphrodite, Artemis, Hermes usw. vor Augen; ihr Vorzug ist die so wohltuend wirkende plastische Rundung der Gestalten, hingegen verzichtet sie, um das tote Leben der Wachsfiguren und mancher mittelalterlicher Statuen zu vermeiden, auf das Kolorit, von welchem die Färbung einzelner Teile, um sie auch aus der Ferne deutlich hervortreten zu lassen, wie bei den Alten üblich, sehr verschieden ist. In den Einzelstatuen feiert sie ihren höchsten Triumph, auch kann sie eine zusammengehörige Reihe derselben, wie bei den Ägineten und den Niobiden, sehr wohl darstellen, hingegen hat die Wiedergabe einer ganzen Gruppe ihre durch das Material und die schwierigere Übersicht gezogenen Grenzen; der Laokoon hält sich noch innerhalb derselben, aber beim Farnesischen Stier ist sie schon überschritten.

4. Die Malerei.

Die Malerei verzichtet auf die plastische Rundung und schränkt sich auf die Fläche ein. Dafür gewinnt sie die Möglichkeit freierer Entfaltung, und es gibt kaum etwas in der Natur, was nicht dem Maler als Vorwurf dienen könnte, mag er nun als Landschaftsmaler die objektive Stimmung, welche ihn selbst beseelt, durch Gruppierung und Beleuchtung

der Gegend, welche sein Bild darstellt, mitteilen und dadurch eben dieselbe objektive Stimmung im Zuschauer wecken, — oder mag er im Stilleben unbedeutende Gegenstände und Vorgänge dadurch, daſs er sie aus dem Zusammenhang der Natur loslöst, auf die Leinwand zaubert und dadurch zu Vertretern der aus ihnen, wie aus allem in der Natur, sprechenden Ideen gestaltet, — oder mag er als Porträtmaler nicht, wie der Photograph, das Individuum in einer momentanen und vorübergehenden Stimmung, sondern gleichsam das Ideal des Individuums wiedergeben, indem er die wesentlichen und bleibenden Züge hervortreten läſst, — oder mag er endlich als Historienmaler die sagenhaften und historischen Vorgänge der heiligen und profanen Geschichte zum Gegenstande wählen. Hierbei besteht für ihn die Schwierigkeit, daſs sein Bild auf einen einzelnen Moment beschränkt ist, und soll dessen Anblick auf die Dauer ertragen werden können, so muſs dieser Moment so gewählt werden, daſs er uns erzählt, was ihm vorhergegangen, und ahnen läſst, was ihm nachfolgen wird. So stellt das pompejanische Mosaikbild der Schlacht bei Issos Alexander dar, wie er mit herabgefallenem Helme und fliegendem Haar im Begriff ist, einen mit dem Pferde gestürzten persischen Groſsen zu durchbohren, während gegenüber Darius, der zu seiner Rettung dargebotenen Mittel nicht achtend, mit Teilnahme und Entsetzen sich zu den gefallenen Freunden hinwendet; und so wählt das Abendmahl von Leonardo da Vinci zu Mailand einen Moment, welcher Goethe die Worte eingab: „Das Aufregungsmittel, wodurch der Künstler die ruhig-heilige Abendtafel erschüttert, sind die Worte des Meisters: «Einer ist unter euch, der mich verrät». Ausgesprochen sind sie; die ganze Gesellschaft kommt darüber in Unruhe; er aber neigt sein Haupt, gesenkten Blickes; die ganze Stellung, die Bewegung der Arme, der Hände, alles wiederholt mit himmlischer Ergebenheit die unglücklichen Worte, das Schweigen selbst bekräftigt: Ja, es ist nicht anders! Einer ist unter euch, der mich verrät.“

Ist es sonach die Aufgabe des Künstlers, für sein Bild einen möglichst bedeutsamen Moment auszuwählen, so muſs doch mit Schopenhauer unterschieden werden zwischen der

äufseren und der inneren Bedeutsamkeit einer Handlung. Sie ist äufserlich bedeutsam, wenn sie als Wort oder Tat eines Fürsten oder Grofsen der Welt wichtige Folgen nach sich zieht, innerlich bedeutsam, wenn in ihr das menschliche Wesen nach irgend welcher Seite hin zum klaren und sprechenden Ausdrucke kommt. Obgleich es nun dem Maler ebenso wie dem dramatischen Dichter nur auf die innere Bedeutsamkeit der von ihnen darzustellenden Handlungen ankommen kann, so wählen doch beide mit Vorliebe ihre Personen aus der grofsen Welt, weil der Sturz aus der Höhe erschütternder wirkt, während die Sorgen und Leiden der kleinen Leute, obgleich sie nicht weniger deren Herz und Sinn aufregen, bei dem Zuschauer neben dem Mitleid doch auch das Gefühl aufkommen lassen, dafs die Anlässe zu Not und Kummer hier im Grunde geringfügig sind und sich durch eine Kleinigkeit hätten heben lassen.

Kann die Malerei auch in Wiedergabe der äufseren Gestalt, weil sie uns immer nur eine Seite zeigt, mit der Plastik nicht wetteifern, so liegt ihre, von keiner andern Kunst erreichte Stärke in der Darstellung des menschlichen Angesichts mit seinen sprechenden, für das Individuum so charakteristischen Zügen und mit den Leidenschaften, welche das Innere durchwühlen und im Gesichtsausdrucke sich lebendiger abmalen, als in den noch so beredten Worten der Sprache. Und nicht nur die Bejahung des Willens zum Leben stellt uns der Maler in der Körperhaltung und im Mienenspiele deutlich vor Augen, sondern er vermag auch, in der überirdischen Verklärung der Angesichter der Heiligen den Abglanz jener Wendung des Willens zur Verneinung wiederzugeben, welcher uns zuzurufen scheint: „Es gibt eine bessere Welt!“

5. Die Poesie.

Freier in ihren Bewegungen als die Skulptur ist die Malerei, freier als die Malerei ist die Poesie; sie ist es um den Preis, dafs sie auf die Anschauung und ihre eindringliche Sprache ganz verzichtet und als Material für die Darstellung der ihrem Wesen nach anschaulichen Ideen die Worte der Sprache, also die Vertreter abstrakter Begriffe wählt.

Diese sind jedoch zur Darstellung der Ideen nur insofern geeignet, als es dem Dichter gelingt, die Phantasie des Hörers so ins Spiel zu setzen, daſs sie die beabsichtigte Anschauung selbsttätig hervorbringt. Hierzu bedient sich der Dichter bestimmter Kunstmittel, zunächst sofern er sich einer anschaulichen Sprache befleiſsigt, allgemeine, inhaltsleere Begriffe tunlichst vermeidet oder sie durch *epitheta ornantia* einschränkt und dadurch der Anschauung näher bringt; endlich sich mannigfacher Bilder, Metaphern, Gleichnisse, Parabeln und Allegorien bedient, welche den Hörer nötigen, den gewollten Begriff aus einer Anschauung herauszuziehen und dadurch sich inniger anzueignen. Weitere Kunstmittel des Dichters sind das Metrum und der Reim; ihr Wert scheint darin zu liegen, daſs der Hörer durch dieselben das Folgende seiner Form nach anticipiert, als ein Notwendiges erwartet und ihm daher williger zustimmt.

Aufgabe der Poesie wie aller Kunst ist die Darstellung der platonischen Ideen und zuhöchst der Idee des Menschen. Zwar bleibt dem Dichter kein Gebiet der Natur unzugänglich, doch bereitet ihm bei Naturschilderungen die mangelnde Anschauung Schwierigkeiten, welche er nur teilweise dadurch zu überwinden vermag, daſs er, wie bei Beschreibung des Schildes des Achilles in der Ilias, das Nebeneinander in ein Nacheinander verwandelt. Hingegen findet der Dichter seine dankbarste Aufgabe in der Darstellung der Idee des Menschen und der verschiedenartigen Seiten, nach welchen sie sich in mannigfaltigen menschlichen Charakteren entfaltet. Diese erschlieſst uns der Dichter und stellt uns das ganze Getriebe des Charakters und alle Regungen des Menschenherzens so deutlich vor Augen, wie der Bildhauer und Maler die äuſsere Gestalt. Hierbei liegt es ihm ob, die Natur zu idealisieren, nicht etwa, indem er die Menschen anders, besser oder schlechter, als sie in Wirklichkeit sind, darstellt, wodurch er nur ein falsches Bild des Lebens liefern würde, sondern die wahre Idealisierung der Dichtkunst besteht nur darin, daſs er seinen Personen nur solche Worte leiht, wie sie für ihre Charaktere bezeichnend sind, während wir im wirklichen Leben aus Laune, Irrtum und andern zufälligen Umständen oft anders reden und

handeln, als es unserm Charakter gemäſs ist, und so gleichsam aus der Rolle fallen. Ferner idealisiert der Dichter die Wirklichkeit, sofern er die einzelnen für den Charakter bezeichnenden Handlungen, welche im wirklichen Leben zeitlich und räumlich weit auseinanderliegen, zusammenrückt, wie er denn überhaupt es mit Zeit und Raum, ihre Nichtigkeit mit philosophischem Instinkt durchschauend, nicht so genau nimmt, daher Agamemnon, kaum daſs die Feuerzeichen die Einnahme Trojas gemeldet haben, bereits in Argos eintrifft, daher im zweiten Teile des „Faust" die Rückkehr der Helena (1184 a. C.), das lateinische Kaiserreich (1204—1261 p. C.), der historische Faust (um 1500) und der Tod des Lord Byron (1824) sowie die Einnahme von Missolunghi (1826) in einheitlicher Handlung sich vor unsern Augen abspielen, wie denn Penelope und Helena auch nach zwanzig Jahren immer noch schön und begehrenswert erscheinen, und der Dichter offen bekennt:

„Ganz eigen ist's mit mythologischer Frau;
Der Dichter bringt sie wie er's braucht zur Schau:
Nie wird sie mündig, wird nicht alt,
Stets appetitlicher Gestalt,
Wird jung entführt, im Alter noch umfreit;
G'nug, den Poeten bindet keine Zeit."

Je freier nun aber der Dichter mit Raum und Zeit schaltet, um so sorgfältiger wird er in der Behandlung der Charaktere sein, deren Darstellung, als der in einzelne Typen auseinandergegangenen Idee des Menschen, seine eigentliche Aufgabe ist. Handlungen, spannende Situationen und interessante Verwicklungen sind, wie Schopenhauer in seiner Abhandlung über das Interessante gezeigt hat, nur das Mittel, die Darstellung der Charaktere ist der Zweck; damit diese ihr Wesen deutlich vor uns darlegen, erfindet der Dramatiker eine bedeutende Handlung, welche das Interesse der beteiligten Personen gewaltig erregt und durch diese Erregung sie zwingt, ihr Inneres vor uns zu offenbaren. „Des Menschen Seele gleicht dem Wasser", und gleich wie Wasser sein Wesen nicht offenbart, so lange es ruhig im Teiche staut, wohl aber, wenn es als

Bach Mühlen treibt, als Fluſs Schiffe trägt, als Wasserfall herabstürzt und als Springbrunnen emporsteigt, oder in der Brandung des Meeres hoch aufspritzt, so erschlieſsen Menschen ihr Inneres selten bei den alltäglichen Ereignissen des gewöhnlichen Lebens, wohl aber, wenn irgend ein ungeheures Schicksal, oder eine das Maſs des Gewöhnlichen übersteigende Bosheit, oder endlich eine zufällige Verkettung von Umständen Situationen herbeiführt, welche alle Kräfte der Seele, alle Leidenschaften des Innern zur stürmischen Entfaltung bringen:

> „Wind ist der Welle lieblicher Buhler,
> Wind mischt von Grund aus schäumende Wogen.
> Seele des Menschen, wie gleichst du dem Wasser!
> Schicksal des Menschen, wie gleichst du dem Wind!“

Objektivität ist das Wesen aller Kunst, und wenn man dem Epos und Drama als den objektiven Gattungen die Lyrik als die subjektive Poesie gegenüberstellt, so kann es nur in dem Sinne verstanden werden, daſs der Lyriker die eigene Person mit allem ihrem Langen und Bangen mit vollkommener Objektivität betrachtet, welche nirgendwo schwerer ist als wo es sich um Darstellung des eigenen, vom Sturm der Leidenschaften erregten Innern handelt. Daher sie auch hier dem Dichter oft nur gelingt, indem er abwechselnd seinen objektiven Blick der äuſseren Natur und, durch diese erstarkt, dem eigenen Innern zuwendet, wie man dies an vielen Goetheschen Liedern beobachten kann.

Der Lyrik als der subjektiven Poesie stehen Epos und Drama als objektive Gattungen gegenüber. Im Epos, welches als Roman die Fesseln des Metrums abwirft, dadurch freiere Bewegung gewinnt und sich dem mannigfaltigeren Inhalte einer reicher entwickelten Zeit gemäſs umgestaltet, sehen wir die Begebenheiten sich anschaulich entwickeln, verlieren aber auch den Erzähler nicht aus den Augen; im Drama tritt er ganz hinter sein Werk zurück; es ist die objektivste und schwierigste Dichtungsart, zu deren ursprünglicher Schöpfung nur zwei Nationen auf ganz verschiedenem Wege gelangt sind, die Inder, deren Drama sich, wie der Name *Nâṭhakam* beweist, aus dem pantomimischen Tanze entwickelt hat, und

die Griechen, bei denen es seine Entstehung dem religiösen Dionysoskult verdankt. In der Tragödie sehen wir den Kampf der Leidenschaften zu einer Heftigkeit entbrennen, welche keine andere Lösung als durch den Untergang der Kämpfenden zuläfst. Wird sie dadurch zu einer ernsten Mahnerin, uns aus der Verirrung der Bejahung in das ewige Reich der Verneinung durch Werke der Gerechtigkeit, Liebe und Entsagung zu retten, so scheint die Komödie vielmehr zur Fortsetzung der Bejahung des Willens zum Leben aufzumuntern, indem sie durch Hindernisse und Intriguen aller Art zu einer glücklichen Lösung führt — wobei sie, wie Schopenhauer bemerkt, sich freilich beeilen mufs, den Vorhang zur rechten Zeit fallen zu lassen.

6. Die Musik.

Die Musik ist, wie ihr Name besagt, das Werk der Musen, die Kunst κατ᾽ ἐξοχήν, und schon der ganze Zusammenhang der Lehre Schopenhauers weist ihn darauf hin, unter allen Künsten der Musik die letzte und höchste Stelle anzuweisen. Diesen Vorrang sichert ihr nicht nur die unvergleichliche Innigkeit ihrer Sprache, welche, den Intellekt und seine Welt der Vorstellungen überspringend, vom Ohre sich direkt an den Willen wendet, um ihn vorübergehend über alle Pein und Sorge des Erdenlebens zu erheben, sondern auch die Bedeutsamkeit dessen, was sie uns zu sagen hat. Denn was aus dem schmeichelnden Wohllaut und dem hohen Pathos ihrer Töne zu uns redet, das ist, wie längst erkannt und oft ausgesprochen worden ist, die ganze Welt der Gefühle, welche im Leben das Menschenherz durchzucken und durchbeben, hingegen in der Musik als ein objektives Schauspiel an uns vorüberziehen, um uns zeitweilig alle Qualen des Daseins vergessen zu machen und in den Zustand einer überirdischen, unaussprechlichen Wonne zu versetzen. Nicht Bilder, nicht Vorstellungen sind es, was die Musik uns mitzuteilen hat, sondern es ist lauter Wohl und Wehe, Lust und Leid, wovon ihre Töne uns zu erzählen wissen, mögen dieselben nun in kurzen lustigen Weisen das freudige Aufstreben und zu schneller Befriedigung eilende Wollen wiedergeben, den Flug der Hoff-

nung, das feurige Ringen, den Jubel des Sieges und der Festfreude, — oder mögen sie, in schwermütigen Klängen vom Grundtone abirrend und durch mannigfach verworrene Gänge und schmerzliche Dissonanzen sich durchwindend, ein Abbild des Schmerzes werden, sei es, dafs er in wütendem Ausbruche tobt, oder in nagender, leise verzehrender Sehnsucht dahinschleicht, oder in trostloser, in sich zerfallender Verzweiflung alle Hoffnung des Lebens dahingeschwunden sieht, bis endlich in der Rückkehr zum Grundtone das gröfste Herzeleid seine Ruhe, und wäre es die des Grabes, findet.

Wir wissen, dafs der Wille das Ding an sich, das innere Wesen der ganzen Welt ist, und dafs der Künstler als ein unbewufster Metaphysiker bemüht ist, uns dieses Wesen der Welt nach irgend welcher Seite hin zu offenbaren und zu deuten; aber während alle andern Künste den Willen zum Leben nur in den Ideen als seinen Abbildern darstellen, geht die Musik über alle diese Abbilder hinaus und schildert uns den Willen und damit unser eigenes Selbst in all seinem Streben und Hoffen, seinen Befürchtungen und Schwierigkeiten, in welche er sich im Kampfe mit den umgebenden und widerstrebenden Elementen verwickelt. Diese Elemente sind von zweierlei Art: Einerseits sind es die *a priori* feststehenden Naturgesetze des Raumes, der Zeit und der Kausalität, mit denen wir zu rechnen und zu ringen haben, andererseits stehen unsern Bestrebungen *a posteriori* die mannigfachen Kräfte der organischen und unorganischen Natur teils fördernd, teils hemmend gegenüber. Versuchen wir es, an der Hand Schopenhauers, zu verstehen, wie die Musik den Kampf mit diesen beiden Elementen durch die ihr zu Gebote stehenden Kunstmittel, die Melodie und die Dynamik, den Rhythmus und die Harmonie zum Ausdrucke bringt. Leicht wird man in der Melodie, als der Seele des Tonstückes, in ihrem Abirren vom Grundtone und ihrer Rückkehr zu demselben das aufsteigende und wieder zur Beruhigung kommende Streben des individuellen Willens wiedererkennen, dessen Heftigkeit oder Milde durch die Dynamik des Tones zum schönen, sprechenden Ausdrucke gelangt. Dem Streben dieses unseres Willens stehen einerseits Raum, Zeit und Kausalität als Naturgesetze *a priori* gegenüber und bereiten unserm

Willen Schwierigkeiten, die er zu bekämpfen hat, und dieser Kampf wird in der Musik dadurch veranschaulicht, dafs die Melodie sich mit dem Rhythmus abwechselnd entzweit, indem die Septime oder eine andere nicht harmonische Stufe mit einem akzentuierten Taktteile zusammentrifft, und wieder versöhnt, wenn der Grundton oder doch die Dominante auf einen guten Taktteil trifft. Andererseits stehen uns *a posteriori* die übrigen Kräfte der Natur, teils begünstigend, teils hemmend, gegenüber, und dies kommt durch die Harmonie zum Ausdrucke, deren Dissonanzen den Widerstreit der Naturkräfte, und deren Konsonanz den Einklang der umgebenden Natur mit unserm Wollen versinnbildlicht. Ja, Schopenhauer geht noch weiter, wenn er die Mittelstimmen mit der uns umgebenden menschlichen, tierischen und pflanzlichen Welt, den Grundbafs mit den unorganischen Ideen als den Grundtönen der Natur in sinnvolle Parallele stellt.

Nicht bestimmte Vorgänge, nicht einzelne Szenen des Lebens sind der Gegenstand der Musik, sondern allein das Wollen, welches allem äufseren Sein und Treiben zugrunde liegt und in ihm sich offenbart: die Freude, der Schmerz, die Sehnsucht, die Angst, die Hoffnung und alle andern Regungen des Herzens, herausgehoben aus der Vorstellungswelt, in welcher sie zum Ausdrucke kommen, und rein für sich, in völliger Allgemeinheit und doch in durchaus anschaulicher Bestimmtheit ausgesprochen. Hierdurch verhält sich die Musik zum Texte eines Liedes, einer Oper, wie das Innere zum Äufseren, die Seele zum Leibe; der Text führt uns irgend eine bedeutsame Begebenheit, irgend eine leidenschaftliche Stimmung des Gemütes in Worten vor, die Musik schildert die Empfindungen und Bestrebungen des Willens, welche in ihnen sich aussprechen, selbst und an sich: daher jede einzelne Musik das Innerste der Vorgänge, welche sie begleitet, ebenso aufschliefst, wie die Musik als Ganzes den als diese ganze Welt sich objektivierenden Willen in all seinem Irren und Streben, seinem Leiden und seiner Befriedigung abbildet und dadurch das tiefste Geheimnis des Seins, das Herz der Welt, den letzten Grund alles Endlichen ganz unmittelbar erschliefst und offenbart.

Des Systems der Metaphysik vierter Teil:

Die Ethik.

19. Die Einheit des Systems.

Das von Kant begründete und durch Schopenhauer von unhaltbarem Beiwerk gereinigte und bis in die letzten Konsequenzen entwickelte System des transscendentalen Idealismus bildet ein einheitliches, organisch gegliedertes und in sich vollkommen geschlossenes Ganze, und es dürfte, wie die Alten sagten, eher möglich sein, dem Herkules seine Keule zu rauben, als diesem System einen seiner wesentlichen Lehrsätze zu entreifsen. Die Lehre Schopenhauers ist nicht, wie so manches andere philosophische System, aus allgemeinen Begriffen herausgesponnen, ruht vielmehr in allen ihren Teilen auf der Analysis eines Wirklichen, *in concreto* Gegebenen, mag es sich nun, wie im ersten und zweiten Teile des Systems, um die Erforschung der komplizierten Verhältnisse des Intellekts und des Willens, oder, wie im dritten und vierten Teile, um die Ergründung dessen handeln, was als das Schöne und das Gute jedem bekannt, von jedem gefühlt und doch seinem inneren Wesen nach so schwer zu verstehen ist.

Schopenhauers System ist in allen seinen Teilen eine getreue Abspiegelung der Natur der Dinge und so wenig sich widersprechend wie die Natur selbst. Die Natur enthält keine Widersprüche, wohl aber läfst sich in ihr und so auch in dem auf sie gegründeten System Schopenhauers eine durchgängige Antinomie bemerken, deren Sätze dann von Kurzsichtigen für Widersprüche gehalten werden, sofern zufolge dieser Antinomie der Mensch sterblich und zugleich unsterblich, unfrei und zugleich frei, mit einem Worte, Erscheinung und zugleich Ding an sich ist. Dieser grofse Gegensatz zieht sich durch das ganze System hindurch, und wir wollen hier, wo wir an der Schwelle des letzten und wichtigsten seiner Teile stehen, zurückblickend, den grofsen Zusammenhang des Ganzen uns in der Kürze vergegenwärtigen.

Es gibt zwei Tätigkeiten des Menschen: die eine, von

aufsen nach innen gehend, ist das Erkennen, die andere, von innen nach aufsen gerichtet, das Handeln; das Erkennen ist wiederum zweifach, anschaulich oder abstrakt, ein Wahrnehmen oder ein Denken. So gelangen wir zur Unterscheidung dreier Grundfunktionen, des Denkens, des Anschauens und des Handelns. Diese drei Funktionen sind ihrer ursprünglichen Naturbestimmung nach physisch, und auf diesem Standpunkte ist das Denken empirisch und führt, wie wir gezeigt haben, zum Materialismus; das Anschauen individuell und kennt nur die Einzeldinge, nicht aber die in ihnen zum Ausdruck kommenden platonischen Ideen; das Handeln endlich ist seiner Natur nach egoistisch, wie folgende kurze Betrachtung zeigt.

Alles Handeln ist das Übergehen von einem Zustande A zu einem Zustande B; ein solches ist nur möglich, sofern der Zustand B lieber gewollt wird als der Zustand A, und dieses wiederum ist nur möglich, sofern durch diesen Übergang entweder eine Lustempfindung erlangt oder eine Unlustempfindung beseitigt wird. Nun beschränkt die empirische Naturordnung die Möglichkeit, Lust und Unlust zu empfinden, auf unsern Leib als unser empirisches Ich, sowie auch dasjenige, was, wie Familie, Freunde, Besitz, Ehre, in näherem oder fernerem Zusammenhang mit unserm Ich steht und daher direkt oder indirekt auf unser eigenes Wohlbefinden von Einflufs ist. Darum ist auf empirischem Standpunkte alles Handeln ein auf Lust und Unlust unseres Ichs bezügliches und somit egoistisches.

Wir wissen, dafs die ganze empirische Naturordnung auf einem Irrtume beruht, dafs sie, wie die Inder sagen, eine blofse Illusion *(mâyâ)*, dafs sie, wie Parmenides und Platon lehren, in Wahrheit ein Nichtseiendes, dafs sie, wie Kant bewiesen hat, nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist. Auf diesem indisch-platonisch-kantischen, mit dem Grundgedanken des Christentums im tiefsten Grunde übereinstimmenden Standpunkte wird die empirische, zum Materialismus führende Erkenntnis zur transscendentalen, mit Kant die Welt als blofse Erscheinung begreifenden und mit Schopenhauer auf dem allein möglichen Wege das Ding an sich als den Willen

enträtselnden Erkenntnis, und ebenso wird die individuelle Anschauung zur ästhetischen, die Dinge nur als Vertreter der Ideen auffassenden Kontemplation, und das egoistische Handeln zum moralischen, welches, wie Jesus sagt, in der Verleugnung des eigenen individuellen Selbstes, wie Schopenhauer, dasselbe mit andern Worten ausdrückend, lehrt, in der Wendung des Willens von der Bejahung zur Verneinung besteht. Folgendes Schema mag dazu dienen, den festen, unzerreißbaren Zusammenhang der Kantisch-Schopenhauerschen Lehre vor Augen zu stellen und dem Gedächtnisse einzuprägen:

Physik (Welt)	**Metaphysik (Gott)**
1) Denken: *empirisch*	*transscendental* — Philosophie
2) Anschauen: *individuell*	*ästhetisch* — Kunst
3) Handeln: *bejahend*	*verneinend* — Religion.

Zwei Wege stehen dem Willen als Ding an sich offen, der der Bejahung, welche sich als diese ganze Welt ausbreitet, und der der Verneinung, deren Ausbreitung wir nicht kennen, und welche innerhalb dieser Welt der Bejahung zum Durchbruche kommt in dem moralischen, das eigene Selbst und mit ihm diese ganze Welt verleugnenden Handeln: welchen dieser beiden Wege der Wille einschlägt, das beruht auf seiner kausalitätlosen und daher für uns unbegreiflichen Freiheit. Ehe wir daher beide Wege, den der Bejahung und den der Verneinung, an der Hand der Erfahrung verfolgen, werden wir die ihnen zur Voraussetzung dienende Freiheit des Willens und vor dieser wiederum die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele als die Voraussetzung der metaphysischen, über das Grab hinausreichenden Bedeutung des menschlichen Handelns zu erörtern haben.

20. Die Unsterblichkeit der Seele.

Die Unsterblichkeit der Seele, diese dem Menschen vor allen andern teure Wahrheit, steht und fällt mit der Lehre Kants. Aus Kants Lehre folgt die Unsterblichkeit der Seele, aus der Unsterblichkeit der Seele die Lehre Kants.

Aus Kants Lehre, wie sie erst von Schopenhauer in ihrer vollen Bedeutung verstanden worden ist, ergibt sich, daß, wie

alles andere, auch der Mensch einerseits Erscheinung, d. h. Leib, andererseits Ding an sich, d. h. Wille ist. Als Erscheinung unterliegt er den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, wird zufolge des Kausalitätszusammenhanges in einer bestimmten Zeit aus dem Nichts, welches er vorher war, zu einem Etwas, und mit dem Tode aus dem Etwas wieder zu jenem Nichts, und dieses Ende ist empirisch betrachtet ein absolutes, ebenso wie es jener Anfang war. Was werden wir alle nach hundert Jahren sein? Nicht mehr und nicht weniger als was wir vor hundert Jahren gewesen sind, also, empirisch betrachtet, Nichts. — Anders steht es mit dem Menschen als Ding an sich. Als solches ist er zeitlos, folglich ohne Anfang und ohne Ende, und kausalitätlos, folglich frei von allem Entstehen und Vergehen, und somit unsterblich. Seine Unsterblichkeit besteht in der Unabhängigkeit seines ansichseienden Wesens von den Gesetzen der Zeit und der Kausalität; sie ist nicht eigentlich als ein Fortleben in der Zeit zu denken, sondern ist, wie Schopenhauer sagt, eine Unzerstörbarkeit ohne Fortdauer. Die *contradictio in adjecto*, welche in diesem Ausdrucke liegt, sagt uns, daſs wir es hier mit einer metaphysischen Wahrheit zu tun haben, welche als solche unsere Fassungskraft übersteigt.

Umgekehrt folgt nun aber auch aus der Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele die Überzeugung von der Wahrheit der Grundlehren der kantisch-schopenhauerschen Philosophie, und wer aus irgend welchen Gründen an der Unsterblichkeit der Seele festhält und sich darin nicht irre machen läſst durch die Stimme der Natur, welche mit nicht miſszuverstehender Deutlichkeit aussagt, daſs unser Dasein durch Zeugung und Geburt aus dem Nichts hervorging und durch Tod und Verwesung wieder in jenes Nichts zurückfällt, wer angesichts dieses unwiderleglichen Zeugnisses der Natur fest an seine Unsterblichkeit glaubt, der bestreitet damit die Gültigkeit dessen, was die Natur uns überall mit tausend Stimmen predigt, und eben dieser Protest gegen die Naturaussagen ist es, dessen Berechtigung Kant durch seine Lehre zu wissenschaftlicher Gewiſsheit erhob. In analoger Weise protestiert jeder, der an Gott und die Freiheit des Willens glaubt, gegen

die absolute, auch für die Ordnung der Dinge an sich zu Kraft bestehende Gültigkeit der räumlichen, zum Materialismus führenden, und der kausalen, den Determinismus zur unabweisbaren Folge habenden Ordnung der Dinge — er ist, auch wenn er sich dessen nicht bewufst wird, schon ein Anhänger des transscendentalen Idealismus.

Ein tieferes Verständnis der Unsterblichkeit wird uns erschlossen durch die Lehren Schopenhauers, dafs dem Willen das Leben, und dem Leben die Gegenwart sicher und gewifs ist.

Dem Willen ist das Leben gewifs, weil es nur dessen Sichtbarkeit ist, welche niemals fehlt, so lange das Licht des Intellekts leuchtet, dieser aber besteht, wie wir gezeigt haben, als das transscendentale, in jedem empirischen Intellekt zur Erscheinung kommende Bewufstsein von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hinein.

Aber noch mehr! Dem Leben ist die Gegenwart unverlierbar und gewifs, sie ist die einzige reale Form des Daseins, und weil es denn heute immer noch heute ist und diese Wahrheit nie ihre Gültigkeit verlieren wird, so haben wir nicht zu fürchten, dafs die Gegenwart je verloren gehen könnte; sie ist die einzige und ewig bleibende Form der Erscheinung des Willens zum Leben.

Wollen wir das transscendente Dogma von der Unsterblichkeit unserm Verständnis näher bringen, so müssen wir uns entschliefsen, dasselbe in empirische Formen zu kleiden, und da erscheint dann die Unsterblichkeit als eine Art S e e l e n - w a n d e r u n g, eine Lehre, welche in Indien, wie von altersher so noch heute, den Kern der Religion bildet und von unglaublich grofser praktischer Wirkung ist, da sie uns anweist, alle Leiden des Lebens als selbstverdiente, durch Werke in einer früheren Geburt verschuldete zu betrachten, und zugleich ein starker Antrieb ist, alles Böse zu meiden, da es in einer künftigen Existenz unfehlbar seine Vergeltung nach sich ziehen wird. Auch die edelsten unter den Griechen, ein Pythagoras und Empedokles, ein Platon, Philon und Plotin huldigten dieser Lehre, in der neueren Zeit hat sie namentlich Lessing vertreten (oben S. 167), und auch der kantische

Beweis für die Unsterblichkeit läuft im Grunde auf eine Art Seelenwanderung hinaus (oben S. 271). Leider hat das Christentum diese tröstende Lehre, zum Schaden so vieler geängstigter Herzen, beiseite gelassen, so nahe sie ihm lag, denn wenn Ev. Joh. 9, 1 beim Anblick des Blindgebornen die Jünger an den Herrn die Frage richten: „Wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dafs er ist blind geboren?“, so wird, wenn wir den tiefsten aller neutestamentlichen Schriftsteller nicht einer Gedankenlosigkeit zeihen wollen, in dieser Doppelfrage das grofse welthistorische Problem aufgerollt: Wer in der Erklärung der Leiden des Daseins recht hat, Moses, der keine Unsterblichkeit kennt und daher die Sünden der Eltern an den Kindern heimsuchen läfst, oder die Inder, welche alle Leiden als verschuldet durch die eigenen Werke in einer früheren Geburt betrachten. Leider läfst der vierte Evangelist, infolge des ihm eigenen falschen Pragmatismus, seinen Jesus an dieser Frage achtlos vorübergehen (Phil. d. Bibel S. 275).

Die Seelenwanderungslehre ist und bleibt ein Mythus, aber ein Mythus, welcher geeignet ist, eine für uns unfafsbare Wahrheit zu vertreten. Könnten wir davon in Abzug bringen, was an ihm zeitlich und räumlich ist, dafs wir jetzt dieser und später ein anderer sind, jetzt als Leib an diesem Orte leben und künftig als ein anderer Leib an einem anderen Orte den Faden unseres Daseins fortspinnen werden — so würden wir die volle, ewige Wahrheit in Händen haben. Da dies unmöglich ist, so müssen wir uns genügen lassen an der Tatsache, dafs wir aus der Welt scheiden müssen, und an der nicht weniger gewissen Tatsache, dafs wir auch nach diesem Scheiden, wir wissen nicht wie, wann und wo, in dieser Welt verbleiben, — abgesehen von der Erlösung.

Aber wie steht es mit der Fortdauer der Individualität? Nach der Naturordnung, welche Lust und Schmerz nur auf unser eigenes Selbst beschränkt, müfste der Mensch als absoluter Egoist auf die Welt kommen; tatsächlich aber hat jeder Mensch von Geburt an, neben dem durch die räumliche Naturordnung bedingten Egoismus, mehr oder minder eine der Naturordnung widersprechende Teilnahme für die Leiden der andern, und es sieht ganz so aus, als wenn der Mensch

seinen Weg zum Heile nicht erst mit der Geburt anfinge, sondern ein Stück dieses Weges schon vorher zurückgelegt hätte. — Aber wird nicht mit dem Erlöschen der Bejahung schliefslich auch die Individualität erlöschen? Das was jetzt aus uns Ich sagt, ist nicht ein Stück des Willens, sondern der ganze universelle Wille, und darum wird, auch wenn dieser Wille sich von der Bejahung zur Verneinung gewendet hat, dasjenige fortbestehen, was jetzt aus uns Ich sagt, weil es eben der ganze universelle Wille ist. Vielleicht wird dem, welcher der Erlösung teilhaft wird, im Tode zu Mute sein, als wenn lange getragene Fesseln von ihm abfielen, als wenn sein persönliches Ich, wie es schon während des Lebens in Liebe und Mitleid die andern einschlofs, sich mehr und mehr ausbreitete, bis es schliefslich die ganze Welt in sich, nichts mehr aufser sich hätte, und doch als das individuelle, den ganzen Weltwillen schon jetzt in sich tragende Ich bestehen bliebe. Wie es aber möglich ist, dafs in der Erlösung jeder das Ganze befafst und doch als persönliches individuelles Ich fortbesteht, das übersteigt unsere, an Raum und Zeit gebundene Fassungskraft. Wir schliefsen mit den Worten Schopenhauers: „Wir schaudern vor dem Tode vielleicht hauptsächlich, weil er dasteht als die Finsternis, aus der wir einst hervorgetreten und in die wir nun zurück sollen. Aber ich glaube, dafs, wann der Tod unsere Augen schliefst, wir in einem Lichte stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist“ (Adversaria S. 172, bei Griesebach Nachlafs IV, S. 185).

21. Die Freiheit des Willens.

Die Erfüllung der sittlichen Pflicht ist, wie jeder fühlt, die wichtigste Aufgabe des Menschen, die Moralität das höchste Gut, welches wir auf Erden erreichen können. Dieses *summum bonum* des Lebens aber ist nur möglich durch die Freiheit des Willens, ohne welche es keine *emendatio morum*, sondern nur eine *emendatio intellectus* geben kann, wie Spinoza richtig erkannte, daher seine auf dem Determinismus gegründete Ethik nur auf eine solche, auf die Erkenntnis von der Notwendigkeit alles Geschehenden hinausläuft. So wertvoll aber auch diese Erkenntnis ist, um den Sturm der Leidenschaften zu

beschwichtigen und uns in den Widerwärtigkeiten des Lebens zu trösten, so bleibt sie doch weit hinter der moralischen Lebensaufgabe zurück, welche zur unumgänglichen Voraussetzung die Freiheit des Willens hat.

Aber wie ist eine solche möglich, da das Gesetz der Kausalität alles Endliche, und so auch jede menschliche Handlung beherrscht? Auch jede Handlung ist eine Wirkung und geht mit Notwendigkeit hervor aus ihrer Ursache, welche in diesem Falle aus zwei Faktoren besteht, einerseits den Motiven, welche von auſsen an uns herantreten, und andererseits dem Willen, welcher nicht umhin kann, nach demjenigen Motive zu handeln, welches für ihn, je nach seiner Beschaffenheit, das stärkste ist. Diese beiden Faktoren gehen als Ursache der Wirkung zeitlich vorher, gehören im Augenblicke des Handelns schon der Vergangenheit an und sind daher nicht mehr in unserer Hand. Auch wissen wir durch Schopenhauer, daſs die Beschaffenheit des Willens in der ganzen Korporisation zum Ausdrucke kommt, diese aber im ganzen Verlaufe des Lebens im wesentlichen unveränderlich dieselbe bleibt. Wie läſst sich Schopenhauers Lehre von der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters mit der christlichen Forderung einer Wiedergeburt, einer Umwandlung dieses empirischen Charakters vereinigen? Wie ist es möglich, daſs wir nicht nur anders handeln als wir handeln, sondern auch anders wollen als wir wollen, ja sogar, daſs wir anders seien als wir sind? Hier müssen wir die Lehre Schopenhauers, dieses christlichsten aller Philosophen, daſs der empirische Charakter unveränderlich sei, in Einklang bringen mit der Forderung Jesu: Wer mir nachfolgen will, der verleugne, verneine sich selbst, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν. Auch Schopenhauer stellt die Verneinung des Willens zum Leben als höchstes Ziel des Daseins auf, aber für ihn erscheint die Verneinung, wie für den Apostel Paulus die mit ihr identische Wiedergeburt, bei der zusammenfassenden Betrachtung als ein einmaliger Akt, während sie in Wahrheit sich durch das ganze Leben im Widerspruche mit unserm empirischen Charakter hindurchzieht und darin besteht, daſs wir imstande sind, bei jeder einzelnen Handlung und in jedem Augenblicke unseres Lebens, nach dem Worte

Jesu, uns loszusagen von der ganzen empirischen Realität und nicht am wenigsten von unserm eigenen empirischen Selbste. Eine solche Lossagung hat zur Voraussetzung die Vernunft als das Vermögen der Begriffe, denn nur sie macht es uns möglich, mittels des Selbstbewufstseins uns unser eigenes Selbst begrifflich als ein anderes objektiv gegenüberzustellen und dadurch uns von demselben mit Bewufstsein loszulösen, worin eben das Wesen der Moralität bei der kleinsten Handlung wie bei der gröfsten besteht. In ihr tritt unsere unverlierbare, auch durch das Gebundensein an einen frei gewählten empirischen Charakter unverlorene Freiheit des Willens, im Widerspruche mit der ganzen Welt und ihrem unerbittlichen Gesetze der Kausalität, in die Erscheinung.

Schon oben (S. 392) wurde folgende Niederschrift Schopenhauers aus der Göttinger Zeit (1809—1811) zitiert:

„Ob wohl dieses Leben nur für dieses Leben Weisheit erwecken könne, d. h. ob die Änderungen, die mein Wille durch die παίδευσις des Lebens in seinem innersten Grunde, gleichviel, ob zum Bösen oder zum Guten, erleidet, meinen Willen doch nur bestimmen, insofern diese Sinnenwelt seine Sphäre ist — oder ob jene Änderungen mein ganzes unendliches Dasein mitempfindet, und folglich die Endlichkeit kausal wird für die Unendlichkeit, wie umgekehrt bei jeder tugendhaften Handlung die Unendlichkeit kausal wird für die Endlichkeit? Nehmen wir es nicht an, so fragt sich: wozu das Possenspiel der Welt?" —

Diese Worte besagen: soll die Welt kein blofses Possenspiel sein, so müssen wir zweierlei annehmen:

1) Dafs bei jeder tugendhaften Handlung die Unendlichkeit kausal wird für die Endlichkeit, mit andern Worten, dafs jede moralische Handlung zu erklären ist als ein Eingreifen des metaphysischen, ansichseienden, freien Willens in den kausalen Zusammenhang der Erscheinungswelt, und

2) dafs andererseits die Endlichkeit kausal wird für die Unendlichkeit, sofern mein ganzes unendliches Dasein die Änderungen mitempfindet, die mein Wille durch die παίδευσις, durch die Erziehung des Lebens in seinem innersten Grunde erleidet.

Hier erkennt Schopenhauer an, dafs die Verneinung in der Regel nicht, wie es nach späteren Äufserungen scheinen kann, ein einmaliger, plötzlich sich vollziehender Vorgang ist, sondern eine allmähliche, durch die ganze Erziehung des Lebens vollbrachte Läuterung, bis dann eintritt, was die Bhagavadgîtâ sagt:

aneka-janma-saṃsiddhas tato yâti parâṃ gatim,

„Durch mancherlei Geburt geläutert,
Geht endlich er den höchsten Gang"

Diese Auffassung widerspricht nicht der von Schopenhauer so oft und so nachdrücklich betonten Konstanz und Unveränderlichkeit des empirischen Charakters, auf welchen nur durch Motive eingewirkt werden kann, welche ihn immer schon als den, der er ist, voraussetzen. Es handelt sich nicht um eine Wandlung des in der ganzen Körperlichkeit fixierten empirischen Charakters, sondern um eine allmähliche, im Laufe des Lebens sich vollziehende Emanzipation des Willens von dem ganzen empirischen Charakter und damit von der eigenen Körperlichkeit, wie dies die Inder eingesehen haben, wenn sie lehren, dafs der „bei Lebzeiten Erlöste" *(jîvan-mukta)* den Leib nicht mehr als sein Selbst betrachtet, ja sogar die Schmerzen dieses Leibes nicht mehr als seine eigenen empfindet.

22. Die vier Triebfedern des menschlichen Handelns.

Schopenhauer bekämpft die imperative Form der kantischen Ethik, ohne zu sehen, dafs auch seine, wie jede Ethik, eine imperativische Form hat. Sie liegt für ihn darin, dafs er die Verneinung des Willens zum Leben der Bejahung durchweg als das Höhere, Bessere gegenüberstellt, wie er denn sie sogar in seinen Erstlingsmanuskripten mit einem komparativen Ausdrucke bezeichnet als „das bessere Bewufstsein". Wenn er später diesen Ausdruck meidet, so geschieht es nur, um unter Enthaltung von allem, was wie eine Empfehlung aussehen könnte, mit vollkommener Objektivität beide Seiten, die Bejahung und die Verneinung zu Worte kommen zu lassen und die Entscheidung seinem Leser anheimzustellen. Zu diesem Zwecke fafst er die Gesamtheit aller dem Menschen möglichen

Handlungen ins Auge und sieht sich zunächst nach einem Prinzip um, welches ihm die Vollständigkeit seines Verfahrens verbürgt. Die Gesetzgebung hat nur daran ein Interesse, dafs gewisse Handlungen geschehen und gewisse andere unterbleiben. Aus welchen Gründen dieses Geschehen, dieses Unterbleiben erfolgt, danach fragt sie nicht, es liegt aufserhalb der Sphäre ihres Interesses. Anders der Ethiker. Er bemifst Wert und Unwert einer Handlung nicht nach dem äufseren Erfolge, sondern nach der in ihr zutage tretenden inneren Gesinnung, mit andern Worten, nach den Motiven, aus denen sie erfolgte und nach den inneren Triebfedern, welche durch diese Motive in Tätigkeit gesetzt werden.

Jede menschliche Handlung verfolgt als letzten Zweck die als Motiv dem Bewufstsein gegenwärtige Absicht, entweder Wohl zu bereiten oder Wehe zu veranlassen. Dieses Wohl, dieses Wehe kann entweder das eigene oder ein fremdes sein, und hieraus ergeben sich vier dem Menschen allein mögliche Zwecke und vier ihnen entsprechende innere Triebfedern, nach folgendem Schema:

Zwecke:		Triebfedern:	
1. fremdes Wehe	—	Bosheit	**Bejahung** (Heidentum)
2. eigenes Wohl	—	Egoismus	
3. fremdes Wohl	—	Mitleid	**Verneinung** (Christentum).
4. eigenes Wehe	—	Askese	

Die hier vorkommenden Ausdrücke Heidentum und Christentum sind nicht in dem landläufigen historischen, sondern in einem tieferen, aus dem ganzen Zusammenhang unserer Betrachtung sich ergebenden Sinne zu verstehen. Auch bleibt noch zu untersuchen, ob wirklich für alle vier Klassen von Handlungen Beispiele in der Erfahrung vorkommen. Jedenfalls sind wir sicher, durch diese vier Klassen das ganze Gebiet aller dem Menschen möglichen Handlungen umspannt zu haben, denn da es nicht mehr Zwecke des Handelns als die aufgezählten geben kann, so sind auch die vier genannten Triebfedern die einzig möglichen. Doch lassen sie sich noch weiter auf zwei zurückführen, sofern, wie sich zeigen wird, alle Bosheit auf Egoismus beruht, und jede Tat des Mitleids

als Kern einen Akt der Askese einschliefst: so dafs die Gesamtheit des menschlichen Handelns sich darstellt als der Ausdruck zweier entgegengesetzter Strömungen, einer *egoistischen, bejahenden, weltlichen* und einer *asketischen, verneinenden, überweltlichen,* welche beide in Wirklichkeit oft ununterscheidbar ineinander verfliefsen, deren deutliche und strenge Sonderung aber und Zurückführung auf zwei entgegengesetzte Prinzipien die höchste, wie die letzte Aufgabe der Philosophie bildet.

Alles Endliche erfüllt einen Raum, und hierdurch ist der Egoismus als allgemeiner Typus alles dessen, was einen Raum erfüllt, aller unorganischen und organischen Wesen, unvermeidlich gesetzt. Auch der Felsblock betätigt ihn, wenn er, herabstürzend, alles zertrümmert, was auf seinem Wege sich vorfindet, die Maschine, wenn sie zermalmt, was ihrer Bewegung entgegensteht, die Kugel, wenn sie, den Leib durchbohrend, die scharfbegrenzten Spuren ihres Ich zurückläfst; die Pflanze strebt nach Entfaltung ihres Daseins, unbekümmert darum, dafs benachbarte Schwesterpflanzen darüber zugrunde gehen, und das Tier schlägt seine Krallen in das Fleisch eines andern Tieres und fragt nicht danach, ob es, verwundet und verstümmelt, elend zugrunde geht. So unterscheidet jedes Wesen der Natur den Raum, welchen es erfüllt, als sein Ich von allen Räumen, die es nicht erfüllt, als das Nicht-Ich, und das Bewufstsein dieses Unterschiedes von Ich und Nicht-Ich, welches sich mit voller Deutlichkeit erst beim Menschen einstellt, ist der Egoismus. Im praktischen Leben reden wir von Egoismus nur da, wo er im Verkehr mit den Mitmenschen unliebsam hervortritt, in der Philosophie bedeutet er die schon durch die räumliche Ordnung bedingte und als die notwendige und allgemeine Form des empirischen Daseins allen Wesen gemeinsame Unterscheidung unseres Ich von dem, was nicht unser Ich ist.

Ist somit erwiesen, dafs, zufolge der räumlichen Trennung der Individuen, der Egoismus die allein mögliche Triebfeder des empirischen Handelns ist, so ergeben sich aus diesem Satze zwei wichtige Folgerungen, *erstlich,* dafs alle Handlungen, deren Triebfeder nicht der Egoismus ist, sich aus der Natur-

ordnung nicht begreifen lassen und zu ihrer Erklärung ein anderes Prinzip erfordern, und *zweitens*, dafs eine Aufhebung des Egoismus nur durch Aufhebung des ganzen empirischen Daseins möglich ist.

Als zweite Triebfeder der Bejahung wurde oben die Bosheit bezeichnet, welche fremdes Wehe ohne irgend welchen eigenen Nutzen als letzten Zweck verfolgt, und man könnte versucht sein, sie auf ein Eingreifen übernatürlicher, diabolischer Mächte zurückzuführen, liefse sich nicht psychologisch beweisen, dafs alle Bosheit nur aus einem hochgradigen Egoismus entspringt. Wer an einem solchen leidet, der sieht andere um sich her, welche weniger heftig als er am Willen zum Leben kranken und daher sich weniger unglücklich fühlen als er. Ihr blofser Anblick erfüllt ihn mit Neid, und ein ihnen zustofsendes Mifsgeschick erregt seine Schadenfreude, zwei Empfindungen, von denen nicht leicht irgend jemand sich ganz freisprechen kann, wie denn auch Larochefoucauld (Premier Supplément XV) sagt: *Dans l'adversité de nos meilleurs amis nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplaît pas.* Von der Schadenfreude aber, welche an dem Unglücke anderer Befriedigung findet, ist kein sehr grofser Schritt mehr bis zur Bosheit, welche jenes Unglück selbsttätig hervorruft, um an seinem Anblick Linderung der Qual des eigenen Wollens zu finden. Darum soll man nie vergessen, wo man Bosheit bemerkt, dafs, wer sie ausübt, sehr unglücklich sein mufs, und dafs das sicherste Mittel, ihn im tiefsten Innern heilsam zu verwunden, Vergeltung seines Bösen mit Gutem ist. Wie die Bosheit, so verfolgt auch die ihr verwandte Rachsucht als letzten Zweck fremdes Leiden, ist aber viel verzeihlicher, weil bei ihr nicht ein hoher Grad des Egoismus, sondern das vom andern zugefügte Unrecht dazu treibt, die Glut des eigenen Leidens durch den Anblick der Qualen dessen, der es verschuldet hat, zu kühlen.

Ehe wir Mitleid und Askese als die aus der Verneinung entspringenden Triebfedern näher betrachten, wird es uns obliegen, aus dem Egoismus der Bejahung, welcher sich gelegentlich bis zur Bosheit steigert, alles Böse und alles Übel, von dem die Welt voll ist, in der Kürze abzuleiten.

23. Der Egoismus der Bejahung als Quelle des Bösen und Übels.

1. Der Egoismus als Quelle des Bösen.

Als Grundbestrebungen aller organischen Wesen und so auch des Menschen haben wir schon oben die Erhaltung des Individuums durch die Ernährung und der Species durch die Fortpflanzung kennen gelernt, welche, wie dort von der physikalischen Seite, so hier von der moralischen in Betracht kommen.

Unsere Ernährung ist nur durch pflanzliche und tierische Stoffe möglich, und wollen wir nicht selbst zugrunde gehen, so müssen wir fortwährend Pflanzen und Tiere töten und dadurch diesen unsern Mitgeschöpfen, welche nicht weniger als wir am Dasein hängen, dasjenige antun, was wir, wenn es uns selbst geschähe, als das gröſste Unrecht ansehen würden. In milderem Lichte erscheint dieses Verfahren, wenn wir bedenken, daſs das Tier den Tod nicht voraussieht, sondern erst im Augenblicke des Sterbens kennen lernt, daſs ihm, wie Schopenhauer sagt, sein Sterben weniger Leiden bereitet als uns, namentlich in einem nördlichen Klima, die Entbehrung der Fleischnahrung, wie denn unzweifelhaft ein Insekt durch seinen Tod weniger leidet als wir durch den Stich dieses Insektes.

Neben die Erhaltung des Leibes durch die Ernährung stellt sich die der Species durch die Zeugung. Durch das in ihr gesteigerte Lebensgefühl, durch das Schamgefühl, welches sie begleitet und sich auch auf die entsprechenden Körperteile erstreckt, und mehr noch durch die an sie geknüpften Folgen erweist sie sich, wie Schopenhauer ausführt, als den Höhepunkt und Brennpunkt der Bejahung des Willens zum Leben.

Erscheinen nun schon Ernährung und Fortpflanzung in einem moralisch nicht unbedenklichen Lichte, solange sie sich innerhalb der durch die Sitte gezogenen Grenzen halten, so werden sie jedenfalls in hohem Grade verwerflich, wo sie diese Grenzen überschreiten, zu Schlemmerei und Unzucht, und damit zu Lastern ausarten, welche nicht nur durch unser

sittliches Gefühl (die Stimme der Verneinung in uns) als sündhaft empfunden, sondern auch von der Natur selbst (dem Prinzip der Bejahung) als ihren Zwecken zuwider mifsbilligt und an dem Täter heimgesucht werden.

Mögen auch diese Naturtriebe der Ernährung und Fortpflanzung, zumal in ihren Ausschreitungen, von unserm moralischen Gefühle mifsbilligt werden, so können sie doch, soweit sie sich auf den Täter selbst als letzten Zweck beziehen, nicht eigentlich Unrecht genannt werden, weil, wie der alte Rechtsgrundsatz lautet, *volenti non fit injuria*, und schon Aristoteles sagt (Eth. Nic. V, 15 p. 1138a 12): ἀδικεῖται οὐδεὶς ἑκών, daher der Name Unrecht für diejenigen Taten vorbehalten werden mufs, in welchen der Egoismus der Bejahung über seine eigene Sphäre hinausgeht, in die Sphäre eines fremden Egoismus einbricht und in der Bejahung des eigenen Egoismus soweit geht, die Bejahung eines fremden Individuums und seiner Sphäre zu stören und zu verneinen. In jedem Individuum nämlich umgibt sich der Egoismus mit einer dreifachen Sphäre, welche Schopenhauer, von der Höhe seiner christlichen Weltanschauung zum Standpunkte der antiken Ethik herabsteigend, in den „Aphorismen zur Lebensweisheit", bezeichnet als 1. das was Einer ist, nämlich den eigenen Leib und die Kräfte dieses Leibes, 2. das was Einer hat, nämlich den Besitz von Sachen jeder Art, welcher sich ursprünglich nicht auf erste Besitzergreifung, sondern auf Bearbeitung der Sache gründet, wiewohl beides ununterscheidbar verbunden zu sein pflegt, und 3. das was einer vorstellt, nämlich die Meinung, welche andere von uns hegen, ein scheinbar sehr ideelles Gut, welches jedoch bei den nahen Beziehungen der Menschen zu einander von grofsem praktischen Werte wird und sich weiter in Ehre, Rang und Ruhm einteilen läfst. Der Ruhm mufs erworben werden, die Ehre wird nicht erworben, sondern jedem von Haus aus zugestanden, kann aber verloren gehen und ist dann sehr schwer wieder herzustellen. Sie wird eingeteilt in die bürgerliche Ehre, welche sich auf Rechtschaffenheit in Handel und Wandel bezieht, die Amtsehre, bestehend in der Anerkennung, dafs ein anvertrautes Amt gewissenhaft verwaltet wird, und die Sexualehre, welche sich auf den Verkehr

der Geschlechter untereinander bezieht und namentlich für das weibliche Geschlecht von wesentlicher Bedeutung ist. Eine lächerliche Abart ist die ritterliche Ehre, an deren Darstellung Schopenhauer in einem berühmten Abschnitte seiner Paralipomena den ganzen Glanz des ihm eigenen satirischen Talents entfaltet. Das Streben, durch äufseres Gebaren die günstige Meinung anderer zu erwerben, um sich in ihrem Beifalle, dem man mehr als dem eigenen Urteile über sich selbst vertraut, zu spiegeln, heifst Eitelkeit; ihr gerades Gegenteil ist der Stolz, welcher das feste Bewufstsein des eigenen Wertes, gepaart mit einer gewissen Geringschätzung des Urteils anderer über denselben ist, und sich gar wohl verträgt mit der echten Demut, als der Erkenntnis von der Nichtigkeit alles Irdischen, angewendet auf uns selbst, welche mit Recht als eine christliche, der Verneinung verwandte Tugend gilt.

Das Unrecht ist der Einbruch des eigenen Egoismus in die Sphäre einer fremden Willensbejahung, um diese zu verneinen oder doch zu schmälern. Die Mittel, Unrecht zu tun, sind Gewalt und List, beide gleich verwerflich, doch ist die List schimpflicher, weil sie das Bekenntnis der eigenen Schwäche in sich schliefst. Entsprechend den drei Sphären des Egoismus ist auch das Unrecht dreifach, sofern es darauf ausgeht, den Nebenmenschen entweder 1. an Leib und Leben durch Mord, Verletzung oder Benutzung seiner Kräfte unter Vorenthaltung des Entgelts, oder 2. an Hab und Gut durch Raub und Diebstahl, oder 3. an Ehre und Ruhm durch offene Schmähung oder heimliche Verleumdung zu schädigen.

Wichtiger als diese Einzelheiten, welche mehr oder weniger auch bei andern zu finden sind, ist der Satz Schopenhauers, dafs dasjenige, welches verwerflich wird, wenn es, sich zufällig mit fremden Interessen durchkreuzend, das Böse einerseits, das Übel andererseits hervorbringt, auch dann noch verwerflich bleibt, wenn diese zufällige Durchkreuzung nicht stattfindet, dafs somit das Sündliche nicht sowohl in den Taten liegt, durch die es sich an der Hand zufälliger Umstände (der Motive) äufsert, sondern in dem Egoismus und mithin in unserer

natürlichen Existenz selbst. Diese nämlich besteht in einem bestimmten Grade der Intensität der Bejahung, für welche es zahllose Abstufungen gibt, von dem Gefrierpunkte eines absoluten, keinerlei Teilnahme für andere fühlenden Egoismus an bis hinauf zu dem Siedepunkte, wo sich unser eigenes Selbst in Liebe und Aufopferung für andere verflüchtigt. Jeder nimmt von Geburt an auf diesem moralischen Thermometer eine feste, durch die äufsere Einwirkung der Motive nicht verschiebbare Stelle ein, wie dies auch Schopenhauer durch seine Lehre von der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters anerkennt. Daher besteht der moralische Fortschritt nicht in einer Verbesserung dieses empirischen Charakters, sondern in einer Erhebung über ihn und Loslösung von ihm, wie sie vorübergehend in der ästhetischen Kontemplation eintritt und im praktischen Leben unter dem Einflusse einer intuitiven, durch Begriffe nicht lehrbaren Erkenntnis von der leidvollen und nichtigen Beschaffenheit dieser Welt sich allmählich ausbildet. So vereinigt sich Schopenhauers Lehre von der Konstanz des empirischen Charakters mit der von ihm nicht weniger gelehrten Wendung des Willens zur Verneinung, nur dafs er das Phänomen dieser Wendung, welche mit der Wiedergeburt der christlichen Lehre identisch ist, gewöhnlich in seiner Totalität ins Auge fafst und daher als einen einmaligen Akt beschreibt, während sie in der Regel als ein Läuterungsprozefs durch das ganze Leben sich erstreckt.

Hierin liegt die tiefe innere Übereinstimmung zwischen dem Fundamentaldogma des Christentums und der Lehre Schopenhauers, welche ihm für alle Zukunft den Ehrentitel eines *philosophus christianissimus* sichern wird: Beide finden eine blofse Besserung in unserm Tun und Lassen, wie sie auch durch Einwirkung der Motive erreicht werden kann, für ungenügend und fordern eine innere Wendung von der sündlichen Existenz zu Gott hin, wie das Christentum sagt, von dem im empirischen Charakter sich bejahenden Willen zu der nicht weniger positiven Verneinung dieses empirischen Charakters, wie Schopenhauer eben dieselbe Sache mit anderen, nicht mythischen Worten ausdrückt.

2. Der Egoismus als Quelle des Übels.

Der Optimismus, welcher das Sein dem Nichtsein und der Pessimismus, welcher das Nichtsein dem Sein vorzieht, sind nichts weiter als zwei abgenutzte Schlagworte, welche auf die Verhältnisse des realen Lebens nicht zutreffen. Die Frage nach dem Werte des Lebens ist, so oft sie auch schon ventiliert wurde, überhaupt nicht diskutierbar, da ihre Beantwortung je nach Temperament und Lebenserfahrung bei jedem verschieden lauten wird. So ist denn auch Schopenhauer vermöge einer natürlichen, in seinem Scharfblicke wurzelnden Anlage, an den Dingen und Verhältnissen der Welt vorwiegend die Schattenseiten zu sehen, vielleicht auch infolge der unwürdigen Behandlung, die sein Genius bei den Zeitgenossen erfahren hat, vorwiegend zu einer pessimistischen Betrachtung der Welt geneigt; aber wir müssen hier die Person von der Sache zu unterscheiden wissen und begreifen, dafs das System Schopenhauers nicht mehr und nicht weniger pessimistisch ist, als es die drei dieses Namens allein würdigen Weltreligionen, der Brahmanismus, der Buddhismus und das Christentum sind, welche alle drei übereinstimmend als höchstes Ziel die Erlösung aus diesem Dasein bezeichnen, weil dieses Dasein nach dem Brahmanismus das Reich des Irrtums, nach dem Buddhismus das Reich des Leidens, nach dem Christentum das Reich der Sünde ist, somit wohl ein Zustand sein mufs, welcher von der Beschaffenheit ist, dafs wir einer Erlösung aus demselben bedürfen. Namentlich ist es das Christentum, welches behauptet, dafs die ganze Welt im Argen liege (ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται, 1. Joh. 5,19) und unumwunden den Teufel für den Fürsten dieser Welt erklärt, obgleich schon sein Stifter, wie wir in der Philosophie der Bibel nachgewiesen haben, ein grofses Vorbild dafür ist, wie man im Ewigen festgewurzelt sein und dabei doch ein fröhliches Herz sich bewahren kann, ungeachtet der leidvollen Beschaffenheit der Welt, welche, als die Bejahung des Willens in Raum, Zeit und Kausalität, schon in diesen Grundelementen eine Quelle von Leiden enthält, wie sie auch durch die glücklichste Gestaltung, die wir unserm Leben geben können, nie aufhören

36*

wird, den heiteren Genufs der Gegenwart zu trüben. Schon als einem Dasein in Raum und Zeit sind unserm Leben beengende Grenzen gezogen, welches man um so deutlicher inne wird, je mehr man sich seinem natürlichen Ende nähert, und der Gedanke an die Notwendigkeit alles Geschehens vermöge der Alleinherrschaft der Kausalität mag jeden, der nicht von der Freiheit der moralischen Handlung überzeugt ist, mit einer gewissen Hoffnungslosigkeit erfüllen.

Alles empirische Dasein ist, wie wir gesehen haben, eine Erscheinung des Willens zum Leben, ist ein fortgesetztes Wollen, alles Wollen aber ist ein Nichthaben, folglich Entbehren, folglich Leiden; jede noch so heifsersehnte Befriedigung dieses Wollens hält nicht, was wir uns davon versprochen hatten, und Weisheit, ja der Weisheit letzter Schlufs ist es, das unbefriedigte Streben dem noch unerträglicheren Zustande einer stagnierenden Zufriedenheit, die Not der Langeweile vorzuziehen:

> Im Weiterschreiten find er Qual und Glück,
> Er, unbefriedigt jeden Augenblick.

Und was will dieses Wollen? Jedes einzelne Wollen verfolgt ein Ziel, das Wollen als Ganzes ist ziellos, wie es die ganze Natur uns lehrt, der Lauf der Planeten, welche in unermüdlicher Arbeit ihren Fixstern umkreisen, das Streben der Pflanze, welche vom Samenkorn an sich zu Stengel und Blatt, Blüte und Frucht steigert, um mit dem aufzuhören, womit sie angefangen hatte, mit dem Samenkorn. So auch der Mensch, wenn er sich im ersten Drittel des Lebens mühsam eine Stellung in der Welt erringt, im zweiten Drittel eine Familie gründet und im letzten Drittel sehen mufs, wie seine Nachkommen dasselbe Spiel von vorn wieder anfangen, während er selbst, dem Genusse wie der Arbeit absterbend, sein Ende herannahen sieht, glücklich genug, wenn er weifs, dafs es nicht das Ende ist.

Wollten wir uns nun noch von solchen abstrakten und farblosen Reflexionen der Erfahrung zuwenden, um zu sehen, wie sie fast überall Mangel, Not und Elend als herrschenden Typus dieses Daseins aufweist — wollten wir, von unserer

eigenen, vielleicht erträglichen Stellung aus die Schicksale der Menschen in weniger bevorzugten Verhältnissen oder in weniger geordneten Zeiten und Ländern ins Auge fassen, um die zahllosen Bilder des Elends, um Hungersnot und Seuche, Schlachtfelder, Lazarette, Gefangenschaft, Sklavenhandel und Folter vor unserer Phantasie vorüberziehen zu lassen — oder wollten wir nur einen Blick in die dunkeln Gassen und engen Häuser unserer Städte, und wiederum einen Blick in die Paläste und Villen der Reichen werfen, um überall Unfrieden, Mifsgunst, Laster, und in ihrem Gefolge Jammer und Elend zu erblicken — da möchten wir wohl einstimmen in die melodische Wehklage des Sophokles, dafs nicht geboren zu sein unter allem das Beste sei, ja, wir möchten mit Shakespeare die frevelnde Frage aufwerfen, ob es edler im Gemüte sei, die Schleudern und Pfeile des wütenden Geschickes zu ertragen, oder Waffen zu ergreifen gegen eine See von Plagen und durch Widerstand sie enden — ertönte nicht, aus anderer Region, uns eine Stimme, überweltlich stark, und doch unbeschreiblich milde und trostreich: „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, — Ich habe die Welt überwunden!“

Wer so spricht, das ist der Wille zum Leben, der die Welt überwand, indem er sich selbst überwand: wer so spricht, das bist du — — sobald du willst.

24. Zeitliche Vorkehrungen gegen das aus dem Egoismus entspringende Böse und Übel.

1. Unrecht, Recht und Staat.

Das Unrecht besteht, wie wir sahen, darin, dafs der Egoismus seine eigene Sphäre überschreitet, um in die Sphäre eines fremden Egoismus einzubrechen. Die Abwehr dieses Einbruches, selbst wenn damit eine Schädigung des Schädigers verbunden sein sollte, ist das jedem von Natur zustehende Recht. Nicht das Recht, sondern das Unrecht ist der ursprüngliche und positive Begriff; Recht ist Abwehr des Unrechts, und wenn es kein Unrecht gäbe, so würde von Recht ebensowenig die Rede sein, wie von Licht, wenn wir die Finsternis

nicht kennten. Wie das Unrecht selbst, so kann auch die Abwehr desselben, welche Recht heifst, auf zwei Wegen geübt werden, durch Gewalt und durch List; man kann einem nächtlichen Einbrecher mit der Waffe entgegentreten, man kann ihn aber auch unter irgend einem Vorwande in den Keller locken, dort einschliefsen und der Polizei übergeben. Hieraus mag man sich die Frage beantworten, inwieweit es ein Recht zu lügen geben kann.

Im Naturzustande hatte jeder die Möglichkeit, dem andern nach Kräften zu schaden, mufste aber dagegen der Schädigung durch alle andern gewärtig sein. Hierbei mochten die Menschen bald zu der Einsicht kommen, dafs der Genufs des Unrechttuns weit überboten wird durch den Schmerz des Unrechtleidens, wie es denn unvergleichlich viel leichter ist, eine Stadt niederzubrennen, als sie wieder aufzubauen. Ähnlich nun wie bei der Arbeitsteilung dadurch, dafs für alle einer die Schuhe, ein anderer die Kleider macht, ein dritter die Nahrung bereitet, alle miteinander gewinnen, so übertrugen die Menschen das jedem Einzelnen zustehende Recht, das Unrecht abzuwehren, auf eine dem Widerstande aller Einzelnen überlegene Zentralgewalt, und indem jeder Einzelne veranlafst wurde, auf den Genufs des Unrechttuns zu verzichten und dafür den weit höheren Genufs eintauschte, kein Unrecht leiden zu müssen, entstand der Staat; er ist seinem Wesen nach eine Schutzanstalt gegen das Unrecht, wie daraus ersichtlich ist, dafs, wo dieses Merkmal einer Gesellschaft fehlt, vom Staate keine Rede sein kann, wo es vorhanden ist, sei es im kleinen oder im grofsen, schon ein Staat besteht. Alle andern Merkmale des Staates treten zu diesem allein wesentlichen Merkmale nur accessorisch hinzu, und freilich lag es nahe und war nicht ausgeschlossen, dafs eine solche, jedem Einzelwillen überlegene Zentralgewalt daneben auch zur Vertretung anderer allgemeiner Interessen, wie der Erziehung, des Verkehrswesens, der Pflege von Kunst und Wissenschaft mit Vorteil benutzt werden konnte und tatsächlich benutzt wird. Die Verstaatlichung der verschiedenen Berufszweige hat, ähnlich wie die Arbeitsteilung, ihre grofsen Vorzüge, aber auch ihre Grenzen, welche da liegen, wo man nicht mehr sicher ist,

dafs der Beamte auch ohne den Zwang äufserer Verhältnisse aus Pflichtgefühl und Ehrgeiz der übernommenen Aufgabe gewissenhaft nachkommen wird.

Als Schutzanstalt gegen das Unrecht hat der Staat die dreifache Aufgabe, seine Untertanen nach aufsen, nach innen und gegen den Beschützer selbst zu schützen.

1) Schutz nach aufsen. Die innerhalb des Staates unterdrückte Maxime, dafs jeder ungehindert schädigen und geschädigt werden kann, besteht nach aufsen hin zwischen den einzelnen Staaten noch in voller Kraft, woran man ersehen kann, wie unreif das Menschengeschlecht noch ist. Denn was ich vor vierzig Jahren (1876) schrieb, das wage ich angesichts des furchtbarsten aller Kriege, welcher je die Völker und ihre Kultur verwüstet hat, auch heute zu wiederholen, dafs die Zeit kommen wird, wo man auf den Krieg als auf eine längst verschwundene, entsetzliche Barbarei vergangener finsterer Zeiten zurückblicken wird. Das Rezept zum ewigen Frieden ist sehr einfach: § 1. Allgemeine Anerkennung des *status quo.* § 2. Internationales Schiedsgericht. § 3. Gegen den, welcher sich seinen Entscheidungen nicht fügen will, zwangsweise Exekution durch alle andern.

2) Schutz nach innen. Egoist zu sein, ist nach menschlichen Begriffen erlaubt, wenn man es nur nicht in dem Grade ist, dafs man andere schädigt. Um jede Schädigung der Nebenmenschen oder der allgemeinen Wohlfahrt zu verhindern, droht der Staat gegenüber den verschiedenen Übertretungen, Vergehen und Verbrechen mit Strafen. Das Strafgesetzbuch ist, wie Schopenhauer sagt, ein Verzeichnis von Gegenmotiven gegen das Verbrechen. Kommt ein Verbrechen allzu oft vor, so mufs das Gegenmotiv verstärkt werden, ist es sehr selten, so kann man daran denken, die darauf stehende Strafe zu mildern. Auch die Todesstrafe kann als das stärkste aller Abschreckungsmittel nicht wohl entbehrt werden, solange noch unter den Menschen gemordet wird. Nur zur Abschreckung vor dem Verbrechen, wenn nicht des Verbrechers selbst, so doch aller andern, darf die Strafe verhängt werden, nicht aber um das Verbrechen zu sühnen, weil wir nie in der Lage sind, die Motive, welche mit Notwendigkeit zum Verbrechen

führten, vollständig zu übersehen und richtig abzuwägen; könnten wir es, so würden wir nach der Sühnetheorie überhaupt nicht mehr strafen dürfen, während nach der Abschreckungstheorie die Gesellschaft unzweifelhaft das Recht hat, ihren Bestand gegen Ausschreitungen zu schützen. Kurz und treffend wird dieser schon von Platon vertretene Gedanke in den von Schopenhauer zitierten Worten des Seneca (de ira I, 19,7) zusammengefaſst: „*Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur.*“

3) Schutz gegen den Beschützer. Auch die Herrscher sind Menschen und menschlichen Schwächen unterworfen, welche zur Schädigung der Untertanen ausschlagen können. Um sie vor einer solchen zu schützen, ist es notwendig, einerseits der Herrschergewalt gewisse konstitutionelle Schranken anzulegen, andererseits den Herrscher durch Besitz und Ehren so hoch über alle andern zu stellen, daſs sein Egoismus befriedigt ist und nicht zum Schaden der Untertanen ausarten kann. Unter den verschiedenen Verfassungen gibt Schopenhauer der erblichen Monarchie den Vorzug, weil bei ihr das Wohl der Herrscherfamilie mit dem Wohle des Landes unzertrennlich verknüpft und in gewissem Sinne von ihm abhängig ist. Weniger hat sich die Wahlmonarchie bewährt, obgleich sie den Vorzug hat, den Tüchtigsten an die höchste Stelle zu setzen, weil sie gegen die Versuchung, die eigene Familie zu bereichern, eine Hausmacht zu gründen usw., keine hinreichende Sicherheit bietet.

2. Die Erziehung.

Der Staat würde seine Hauptaufgabe, die Ausschreitungen des Egoismus durch Rechtspflege und Strafgewalt zu verhüten, nur schwer und unvollkommen erfüllen, wenn er seine Fürsorge nicht auch auf die Erziehung der Jugend ausdehnte, und mit Recht hat man bemerkt, daſs der Staat das, was er auf die Schulen verwendet, an Gefängnissen erspart.

Die Aufgabe der Erziehung ist zweifach: Bildung des Intellekts und Bildung des Willens. In ersterer Hinsicht kann es, abgesehen davon, daſs man den Zögling mit den nötigen Kenntnissen und Fertigkeiten zur Ausübung seines künftigen

Berufes ausrüstet, die Aufgabe der Erziehung nur sein, dem jungen Geiste durch Belehrung und Überwachung seiner Lektüre ein richtiges Bild von dem Leben und seinen Verhältnissen beizubringen, indem man ihm die von andern gemachten Erfahrungen zugute kommen läſst, um ihm die eigene, oft bittere Erfahrung zu ersparen. Hierbei besteht die groſse Kunst der Erziehung darin, daſs man den Kopf des Kindes nicht mit Begriffen füllt, die es noch nicht versteht, sondern dasselbe anleitet, aus der Anschauung die Begriffe, aus dem Beispiele die Regel selbsttätig zu bilden. Eine zweite, nicht weniger wichtige Aufgabe der Erziehung ist die Bildung des Willens; diese aber findet an der angeborenen Beschaffenheit des Charakters ihre Schranken: *velle non discitur*, wie der Erzieher des Nero gesagt hat. Alle Einwirkung auf den Charakter ist nur möglich durch Motive, welche ihn immer schon voraussetzen, nicht aber schaffen oder auch umschaffen können. Doch ist auch hier der Einfluſs der Erziehung ein sehr groſser, sofern sie durch Belehrung, Beispiel und Zwang den Egoismus des Zöglings bestimmt, auf einem für ihn selbst und für andere nützlichen Wege seine Befriedigung zu suchen, so daſs es oft nur von der Erziehung abhängt, ob ein bestimmter Charakter eine Verbrecherlaufbahn einschlägt oder sich in den geordneten Verhältnissen des bürgerlichen Lebens als ein brauchbares Mitglied betätigt. Dieses erreicht die Erziehung, indem sie den Willen, dessen Umwandlung auſserhalb ihres Bereiches liegt, vermittelst richtig gewählter Motive bestimmt, einen unschädlichen Weg seiner Befriedigung einzuschlagen, auf dem sie ihn durch die genannten Mittel der Belehrung, des Beispiels und, wo nötig, des Zwanges so lange erhält, bis er zur Gewohnheit und so zur anderen Natur wird. Sonach ist es die Trägheit des menschlichen Wesens, auf welche bauend die Erziehung aus übel angelegten Charakteren noch leidliche Menschen macht.

3. Die Höflichkeit.

Trotz aller der erwähnten Vorkehrungen, um das Leben in einer so egoistischen Welt, wie es die unsrige nun einmal ist, erträglich zu machen, trotz staatlicher Ordnung,

Rechtspflege, Polizei und Erziehung, würde sich der Egoismus der Menschen doch sehr oft hart aneinanderreiben und das Dasein zu einem unerquicklichen gestalten, wäre es nicht bei allen Völkern ein durch die Sitte geheiligter Brauch, dafs man sich überall, wo keine ernsten Interessen auf dem Spiele stehen, den Anschein gibt, als wenn man seinen Egoismus zugunsten und im Dienste des Mitmenschen ganz verleugnete. Diese allgemein geübte, von jedem Verständigen durchschaute und daher, da die Absicht des Betruges wegfällt, erlaubte Heuchelei ist die Höflichkeit. Sie bringt dasjenige, was, wenn es in aufrichtiger Gesinnung geübt würde, die höchste Tugend wäre, zum blofsen Scheine hervor, um das Auge zu erfreuen. Indessen ist sie doch ein vorgezeichneter Weg, welcher uns sagt, wieviel schöner und glücklicher das Erdenleben sein würde, wenn alle Menschen aus reiner moralischer Gesinnung handeln wollten, und oft genug kann man beobachten, wie dasjenige, was ursprünglich blofser Schein und Heuchelei war, sich ganz allmählich in aufrichtige Gesinnung und wirkliches Wohlwollen für unsere Mitmenschen umwandelt.

So ist denn die Höflichkeit zwar nicht eine Tugend, wie die Chinesen glauben, wohl aber ein die Richtung anzeigender Wegweiser zur Tugend und einstweilen ein schätzbares Surrogat derselben.

4. Legalität und Moralität.

Nehmen wir an, es gelänge, sei es durch religiöse Schreckmittel, sei es durch Vervollkommnung der zeitlichen Vorkehrungen gegen den Egoismus, jedes Ausschreiten desselben bis zu dem Grade zu verhindern, dafs dadurch die Ungerechtigkeit auf Erden vollständig aufgehoben wäre: so würde ein solcher Zustand vollkommener Legalität äufserlich einer Ordnung der Dinge ganz ähnlich sehen, in der das Rechte unverbrüchlich geschähe aus Moralität; innerlich hingegen würden beide von Grund aus verschieden sein, und so viel durch Legalität ohne Moralität für die Kultur gewonnen wäre, so wenig würden dadurch die ewigen Zwecke unseres Daseins gefördert sein; denn alle jene Bemühungen, durch Polizei, Justiz und Superstition das Böse aus der Welt zu schaffen,

wären doch immer nur einem Heilverfahren zu vergleichen, welches die Symptome der Krankheit beseitigte, diese selbst aber unangetastet liefse; man würde es im günstigsten Falle vielleicht dahin bringen, die Abbildung des Egoismus durch das Leben zu hemmen, nimmermehr aber, diesen selbst zu unterdrücken. Nicht in den einzelnen Taten, welche aus dem Egoismus mit Notwendigkeit hervorgehen, sondern in diesem selbst als unserem angeborenen empirischen Charakter liegt dasjenige, was die Bibel Sünde nennt, und dessen Aufhebung von allen tieferen Religionen als die höchste Aufgabe und der eigentliche Zweck dieses Erdendaseins gefordert wird. Aber wie ist eine solche Aufhebung möglich, da der empirische Charakter, nach Schopenhauers richtiger Erkenntnis, ebenso konstant und unveränderlich ist wie die uns angeborene und uns durch das ganze Leben begleitende Leiblichkeit, welche nichts anderes ist als dieser empirische Charakter selbst, wie er sich im Raume als Leib, in der Zeit als Leben ausbreitet? Nur eine völlige Aufhebung dieses empirischen Charakters durch die Wiedergeburt, vermöge deren nicht mehr unser eigenes Selbst, sondern nur noch Christus in uns lebt (Gal. 2,20), nur eine Wendung des Willens, vermöge seiner Freiheit, von der Bejahung, welche eben jener empirische Charakter ist, zur Verneinung, welche von den Religionen als Gott bezeichnet wird, kann zur Erlösung aus diesem Dasein führen. Diese Wendung kann unter Umständen plötzlich erfolgen, sie kann aber und wird sogar in der Regel in einem allmählichen Läuterungsprozesse bestehen, in den Änderungen, die unser Wille durch die παίδευσις des Lebens in seinem innersten Grunde erfährt, und durch welche, wie Schopenhauer schon als Göttinger Student schrieb, die Endlichkeit kausal wird für die Unendlichkeit (oben S. 392). Diese Auffassung, dafs die Wendung des Willens nicht in einer Änderung des empirischen Charakters, sondern in einer allmählichen, in den moralischen Handlungen sich betätigenden Loslösung unseres Willens von diesem empirischen Charakter besteht, hat Schopenhauer auch späterhin immer festgehalten, und wenn er in seinem Eifer, die Kinderschulenmoral zu bekämpfen, welche von der äufseren Einwirkung durch Motive eine Um-

bildung des empirischen Charakters erhofft, mitunter zu weit geht, so ist sein System doch konsequent, auch wenn er selbst es nicht überall sein sollte; und das System verlangt, dafs die Verneinung sich als ein allmählicher Läuterungsprozefs durch das ganze Leben hinzieht und darin besteht, dafs „der Mensch die gesamte, dem Satz vom Grund unterworfene Erkenntnis der einzelnen Dinge als solche verläfst und mittels Erkenntnis der Ideen das *principium individuationis* durchschaut, wo alsdann ein wirkliches Hervortreten der eigentlichen Freiheit des Willens als Dinges an sich möglich wird, durch welches die Erscheinung in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst tritt, den das Wort Selbstverleugnung bezeichnet, ja zuletzt das Ansich ihres Wesens sich aufhebt" (Welt I, S. 355). „Der zu diesem Punkt Gelangte spürt als belebter Leib, als konkrete Willenserscheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art: aber er unterdrückt sie absichtlich, indem er sich zwingt, nichts zu tun von allem, was er wohl möchte, hingegen alles zu tun, was er nicht möchte, selbst wenn es keinen weiteren Zweck hat, als eben den, zur Mortifikation des Willens zu dienen" (Welt I, S. 451).

25. Die Verneinung des Willens.

1. Vorbemerkungen.

Bei allen denjenigen, welche nicht imstande sind, ererbte und fest eingewurzelte Begriffe im Sinne einer tieferen Anschauung umzuformen, hat Schopenhauer die Zustimmung zu seinen Gedanken namentlich durch zwei von ihm gebrauchte Ausdrücke erschwert, sofern er Wille nennt, was man sonst als Kraft, und Verneinung, was man als Gott zu bezeichnen pflegte. Aber Schopenhauer hatte in beiden Fällen seine triftigen Gründe, die von ihm gewählten Ausdrücke zu gebrauchen, und man wird sich hier, wie so oft, entschliefsen müssen, den identischen Inhalt auch da wiederzuerkennen, wo er in ganz verschiedener Einkleidung erscheint.

Was man gewöhnlich Kraft nennt, heifst bei Schopenhauer Wille, und dieser Ausdruck bringt für unser Naturverständnis einen grofsen Gewinn. Denn das Wort Kraft, so oft es auch

gebraucht wird, bedeutet soviel wie x und ist ein versiegeltes Mysterium. Hingegen brauchen wir von dem, was wir bei jeder Bewegung des Körpers, bei jedem Gefühl der Lust und des Schmerzes ganz unmittelbar als ein der Erklärung weder Fähiges noch Bedürftiges inne werden, nur successive den Anteil der Vernunft, des Bewuſstseins und schlieſslich der Organisation in Abzug zu bringen, um in dem vernunftlosen, unbewuſsten und unorganisierten Willen das Prinzip zu besitzen und unmittelbar zu fühlen, welches in allen Erscheinungen der Tierwelt, Pflanzenwelt und schlieſslich auch allem Wirken der physikalischen und chemischen Kräfte zugrunde liegt. Hierdurch aber gewinnen wir ein inneres Verständnis der Natur, wie es auf keinem andern Wege erreichbar ist, gewinnen wir die Möglichkeit, das Begehren und Treiben des Tieres, das Sprieſsen und Wachsen der Pflanze, ja auch das stille Wirken wie das wütende Toben der unorganischen Kräfte als unser eigenes Selbst zu erkennen und mitzuempfinden.

Wie der durch Schopenhauer erweiterte Begriff des Willens ein tieferes Verständnis der Natur erschlossen hat, so eröffnet seine Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben den Ausblick in eine Region, welche als raumlos und zeitlos der wissenschaftlichen Erkenntnis unzugänglich bleibt, aber von den Religionen in ihrer Bildersprache als Gott, Reich Gottes, Himmelreich usw. bezeichnet wird. Nichts ist kopfloser als die Behauptung, welche einen Schopenhauer des Atheismus beschuldigt. Schon im Jahre 1812 schrieb er an den Rand seines Kollegienheftes über eine Vorlesung Schleiermachers: „Die echte Philosophie wird, als etwas viel Höheres, als alle mögliche Religion, dieser, die sie begreifen und durchschauen muſs, ihr Recht widerfahren lassen, daſs was diese Gott nennt, das selbe ist, was die Philosophie abstrakter, geläuterter und (als von allem Zusatz frei) unumstöſslich erkennt. Die Religion aber wird das nicht erwidern können und muſs die Philosophen, die z. B. einen objektiven Gott Schöpfer, oberste Intelligenz, leugneten, Atheisten schelten und für Widersacher halten: während diese Philosophen jene Feindschaft mit Freundschaft (aus Überzeugung) vergelten werden“ (Gr. VI, S. 184). Wenn Schopenhauer in späteren Schriften den alttestament-

lichen, anthropomorphischen Theismus als unwissenschaftlich schonungslos bekämpft, so hält sein System doch dasjenige, was die Religion Gott nennt, gleichsam mit eisernen Klammern fest in dem Begriff der Verneinung des Willens zum Leben, beschränkt sich aber, als Philosophie, auf das Gebiet des Erkennbaren und auf die Verfolgung der Spuren, welche die Verneinung in der unmittelbaren Erfahrung erkennen läfst, und dieses sind die moralischen Phänomene der reinen Gerechtigkeit, der aufopfernden Menschenliebe und der Entsagung in allen ihren Formen. Schon hieraus ergibt sich, dafs Schopenhauers Verneinung kein negativer Begriff, sondern vielmehr das Positivste ist, was die Welt bietet, nur dafs es unserm, aus der Bejahung entsprungenen und für sie berechneten Intellekte als eine Negation dieser Bejahung und daher als etwas Negatives erscheint. Es wird uns nun zunächst obliegen, an der Hand der Erfahrung nachzuweisen, wie dasjenige, was für unser unmittelbares Gefühl den moralischen Handlungen ihren überirdischen Wert verleiht, die in ihnen zutage tretende Negation des die Bejahung charakterisierenden Egoismus und somit dasjenige ist, was Schopenhauer die Verneinung des Willens zum Leben nennt.

2. Über das Wesen der Verneinung des Willens zum Leben.

Wir sahen oben, wie Schopenhauer die Gesamtheit aller den Menschen möglichen Handlungen in vier Klassen einteilte, sofern sie als letzten Zweck entweder eigenes Wohl oder fremdes Wehe oder fremdes Wohl oder eigenes Wehe verfolgen, woraus sich als die vier allein möglichen Triebfedern des menschlichen Handelns Egoismus, Bosheit, Mitleid und Askese ergaben. Es zeigte sich dann weiter, dafs alle Bosheit nur aus einem hochgradigen Egoismus entspringt, welcher somit die einzige Triebfeder dessen bleibt, was Schopenhauer die Bejahung des Willens zum Leben nennt. Es wird nunmehr an der Hand der Erfahrung nachzuweisen sein, dafs auch die beiden Triebfedern des Mitleides und der Askese auf eine einzige, dem Egoismus polarisch entgegenstehende Grundbestrebung zurückgehen, sofern dasjenige, was in den

auf ihnen beruhenden moralischen Handlungen den eigentlichen Kern bildet und ihnen ihren überirdischen, dem Gefühl unmittelbar sich ankündigenden Wert verleiht, ein Akt der Entsagung, Resignation, Selbstverleugnung, Verneinung des Willens zum Leben ist, wie dieses von niemandem treffender ausgesprochen worden ist als von dem Stifter unserer Religion, wenn er sagt (Matth. 16,24): „Wer mir nachfolgen will, der verleugne, verneine sich selbst, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν.“

Eine Handlung, deren moralischer Wert sich unserm Gefühle unmittelbar ankündigt, pflegt in der Regel zwei wohl zu unterscheidende Momente zu enthalten, ein eudämonistisches, sofern durch dieselbe das Wohlsein eines andern befördert wird, und ein asketisches, sofern mit dieser Handlung das Bewufstsein einer Entsagung, eines Abbruches an unserm eigenen Wohlergehen und Glücke verbunden ist. Nehmen wir nun an, das eudämonistische Moment käme in Wegfall, indem die beabsichtigte Wohltat durch Irrtum, sei es eines andern oder des Wohltäters selbst, oder durch eine zufällige Verkettung von Umständen, ihren Zweck verfehlte, ja wohl gar dessen Gegenteil bewirkte, so würde eine solche Handlung, sofern nur bei ihr das Bewufstsein des Täters bestand, ein Opfer an seinem eigenen Wohlergehen gebracht zu haben, für unser moralisches Gefühl ihren vollen Wert behalten.

Nehmen wir umgekehrt an, eine Handlung gereichte vielen zu Glück und Segen, aber das asketische Moment fehlte, sofern wir hinterher erführen, dafs der Handelnde von einem egoistischen Motive angetrieben war, sei es, dafs er durch diese Handlung Gewinn für sich selbst oder Ruhm und Ehre bei den Menschen oder Vergeltung im Jenseits oder auch nur eine Befriedigung seiner eigenen Eitelkeit verfolgte, so würde eine solche Handlung, mag sie noch so segensreich gewirkt haben, in dem Mafse, wie wir das egoistische Motiv durchschauten, in unsern Augen allen moralischen Wert verlieren. Hierbei ist der wirkliche Egoismus gemeint, nicht dasjenige, was wir den scheinbaren Egoismus nennen, der auch den moralischen Handlungen anhaftet, weil sie sich nur dadurch dem unerbittlichen Schema der Kausalität einfügen, und von dem noch weiter unten die Rede sein wird.

Hiermit ist gleichsam auf experimentellem Wege der Beweis erbracht, dafs das Wesentliche, was eine moralische Handlung zu einer solchen macht, das Bewufstsein des Opfers ist, welches wir dabei an unserer eigenen Glückseligkeit bringen, dafs es mithin lediglich der Grad der Selbstverleugnung ist, welcher den Kern jeder moralischen Handlung bildet und ihr in aller Augen ihren überweltlichen Wert sichert.

3. Über die beiden Wege zur Verneinung.

Der Apostel Paulus und, in schöner Übereinstimmung mit ihm, Schopenhauer lehren, dafs es für die ewigen Zwecke des Menschen nicht genügt, an unserer Vervollkommnung zu arbeiten, indem wir dieses tun und jenes lassen, dafs vielmehr zur Erreichung unserer höchsten Bestimmung eine völlige Umwandlung, eine καινὴ κτίσις, eine Wiedergeburt, wie das Neue Testament, eine Wendung des Willens zur Verneinung, wie Schopenhauer lehrt, erforderlich ist; und diese Umwandlung vom alten zum neuen Menschen, wie Paulus, diese Wendung von der Bejahung zur Verneinung, wie Schopenhauer sagt, erscheint in der Darstellung, welche ihr diese beiden grofsen Lehrer der Menschheit geben, bei der das Ganze überschauenden Betrachtung vielfach als ein einmaliger Akt, eine plötzliche Wendung, und die Erfahrung lehrt, dafs sie zuweilen wohl auch in einer solchen bestehen mag. In der Regel aber wird sich diese grofse Wandlung als ein allmählicher Läuterungsprozefs durch das ganze Leben hinziehen und sogar über dieses hinaus in einem abermaligen Leben sich fortsetzen bei allen denjenigen, für welche die grofse Belehrung des Lebens nicht ausgereicht hat, um die Läuterung vom Egoismus der Bejahung zu vollenden.

Als die beiden Gnadenmittel, welche uns den Weg zur Erlösung führen, bezeichnet die Kirche das Wort und das Sakrament, und auch diese Begriffe lassen eine Umdeutung in dem Sinne der Schopenhauerschen Philosophie zu, wenn wir unter dem Worte nicht blofs die Lehren der Bibel, sondern die eine grofse Belehrung des Lebens über die leidvolle und sündhafte Beschaffenheit dieses Erdendaseins, unter dem Sakrament aber nicht irgendein magisches Eingreifen, sondern die

mächtige Einwirkung verstehen, welche das eigene Leiden auf den Willen des Menschen ausübt. In beiden Fällen ist der grofse Mystagoge zur Vollendung das Leiden, im ersteren die auf dem Wege einer intuitiven, nicht durch begriffliche Belehrung mitteilbaren Innewerdung erlangte Erkenntnis von der leidvollen Beschaffenheit des Daseins, welche zum Mitleide mit allem Lebenden antreibt, aus dem die Tugenden der Gerechtigkeit, Liebe und Entsagung entspringen; in anderm Falle ist es das eigene, an uns selbst erfahrene Leiden, welches auch den härtesten Willen zu brechen und zur Erlösung zu führen vermag.

Somit eröffnen sich für den verirrten Willen zwei Heilswege, der der Tugend durch die Erkenntnis fremden Leidens und der des unmittelbar an uns selbst erfahrenen und durchlebten Leidens, welchen Schopenhauer als δεύτερος πλοῦς bezeichnet, wie die Alten die zweitbeste Seefahrt nannten, bei welcher der Wind zum Segeln fehlte und man zum Rudern greifen mufste.

Wir wollen diese beiden Wege in der Kürze überblicken.

4. Der Weg der Tugend.

Alle Tugenden, soweit sie sich auf das Verhalten zu unsern Mitgeschöpfen beziehen, werden von Schopenhauer zusammengefafst in dem schönen, behufs besserer Einprägung von ihm lateinisch formulierten Ausspruche:

neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva,

„niemanden schädige, sondern hilf allen, so viel du kannst“. Diese Worte befassen die beiden, unter den vier Kardinaltugenden der Alten (φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη) und den drei sogenannten christlichen Tugenden (πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς) ihres Namens allein würdigen Tugenden der Gerechtigkeit, welche den eigenen Egoismus nur soweit zügelt, dafs er sich enthält, andern zu schaden, und der Liebe, welche freiwillig das eigene Wohlsein schmälert, um anderen in ihrer Not zu helfen, somit, wie Schopenhauer sehr richtig gesehen hat, auf Mitleid beruht, denn wahre Liebe ist tätige Liebe, zur Tätigkeit aber fühlen wir uns angetrieben nicht durch

fremdes Glück, sondern da, wo uns Mangel, Not und Elend entgegentreten. Die Entsagung aber, welche allen echten Tugenden zugrunde liegt, erscheint in ihrer reinsten Form in dem, was wir Askese nennen wollen und weiter unten erklären werden.

Erste Stufe: Gerechtigkeit. Es gibt zwei Arten der Gerechtigkeit, die eine, von Schopenhauer δικαιοσύνη πάνδημος, „die vulgäre Gerechtigkeit", genannt, welche das Unrecht meidet aus Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn, und im Gegensatze zu ihr die echte Gerechtigkeit, welche dem andern nicht schadet, weil sie nicht will, dafs der andere leidet, somit auf Mitleid beruht. Doch verwerfen wir jede Ungerechtigkeit auch da, wo der von ihr Betroffene wenig oder gar nicht leidet oder auch seine Schädigung nie erfährt, woraus wiederum ersichtlich ist, dafs der moralische Wert einer Handlung nicht in dem besteht, was durch sie an andern geschieht, sondern in der Entsagung, die wir uns selbst dabei auferlegen. Von dieser Art ist schon jede echte Gerechtigkeit; schon sie beruht auf Selbstverleugnung, auf Verneinung des Willens zum Leben und stammt aus einer überirdischen Region, daher ihr Schopenhauer den Namen δικαιοσύνη οὐρανία, „die himmlische Gerechtigkeit", gibt.

Zweite Stufe: Liebe. Es gibt drei Arten von Liebe, ἔρως, die Geschlechtsliebe, welche auf Egoismus beruht und sogar, wie oben gezeigt, den Höhepunkt der Bejahung bedeutet, wiewohl sie in der selbstlosen Hingabe an den andern schon ein Element der Verneinung involviert („das Ewig-Weibliche zieht uns hinan"), sodann φιλία, die Freundschaft, welche gleichfalls in der unverbrüchlichen Treue gegen den Freund und in der Bereitwilligkeit, ihm ein Opfer zu bringen, der Verneinung verwandt ist, aber doch auf dem egoistischen Bedürfnis nach Mitteilung, Trost, Rat und Hilfe in der Not beruht, somit der Bejahung des Willens angehört, und endlich ἀγάπη, die christliche Liebe, welche ohne Hoffnung auf Entgelt überall zu opfern bereit ist, wo es not tut, sich somit auf alles was leidet, selbstverständlich auch auf die Tiere erstreckt. Ihren höchsten Grad erreicht diese Liebe da, wo wir es über uns gewinnen, auch unsere Feinde zu lieben, dem,

der uns schädigt zu nützen und dadurch unsere eigene Schädigung zu befördern. Hier geht die zweite Stufe schon in die dritte und höchste über.

Dritte Stufe: Askese. Auch der von Gerechtigkeit und Liebe erfüllte Mensch fühlt, nach dem Worte des Apostels, ein Gesetz in seinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetze in seinem Gemüte, woraus eine Art Übelwollen gegen unsere eigene leibliche Existenz und den uns angeborenen empirischen Charakter hervorgeht, welches sich darin äufsert, dafs wir uns freiwillig und ohne Nutzen für andere Entbehrungen und schmerzliche Übungen auferlegen, indem wir nach den Worten der Schrift unser Fleisch kreuzigen samt den Lüsten und Begierden. Es ist bekannt, wie dieses Bewufstsein von der Sündlichkeit unserer empirischen Existenz indische und christliche Heilige zu extravaganten Mortifikationen angetrieben hat und noch heute antreibt, und wir sind weit entfernt, in solchen asketischen Übungen, wo sie echt sind, wo sie nicht aus Ruhmsucht und Eitelkeit, sondern aus der tiefen Erkenntnis von der Sündlichkeit unserer ganzen Existenz hervorgehen, eine Verirrung des Menschengeistes zu sehen, aber niemand wird sich der Erkenntnis verschliefsen, und Schopenhauers Leben ist selbst ein grofses Beispiel dafür, dafs die edelste Form der Askese in einer angestrengten, ohne Absicht auf Lohn unternommenen und heroisch durchgeführten Lebensarbeit besteht; auch wollen wir der schönen Worte Schopenhauers eingedenk bleiben, dafs für einen tugendhaften Lebenswandel die Gerechtigkeit das härene Hemd ist und die Liebe, welche weggibt was sie selbst bedarf, das fortwährende Fasten.

5. Der scheinbare Egoismus der moralischen Handlungen.

Wir haben gesehen, dafs der Egoismus, weil er schon durch die räumliche Trennung der Individuen gesetzt ist, das allgemeine und notwendige Prinzip der Bejahung des Willens bildet, und dafs alle moralischen Handlungen der reinen Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Entsagung im Widerspruche mit der ganzen empirischen Weltordnung stehen. In ihnen

kommt die unverlierbare und unverlorene Freiheit unseres ansichseienden Wesens zum Durchbruche in einer Welt, welche in allen ihren Erscheinungen dem Gesetze der Kausalität unterliegt, und diesem Gesetze müssen sich auch die moralischen Handlungen fügen, um überhaupt erscheinen zu können. Das Kausalitätsgesetz aber fordert, dafs jede menschliche Handlung als eine Wirkung nicht frei ist, sondern mit Notwendigkeit aus ihrer Ursache hervorgeht. Diese Ursache zerlegt sich für das menschliche Handeln in zwei Faktoren, einen subjektiven, sofern sie einen bestimmten empirischen Charakter zur Voraussetzung hat, und einen objektiven, sofern an diesen Charakter von aufsen bestimmte Motive herantreten, auf welche der Charakter mit Notwendigkeit reagiert und jedesmal nach demjenigen Motive handeln mufs, welches für ihn, je nach seiner Beschaffenheit, das stärkste ist. Der Charakter ist allemal eine Ichheit und somit Egoismus, die Motive sind allemal Lust und Schmerz, denn nur sie können zu einer Veränderung unseres Zustandes antreiben. Diesem allgemeinen Schema der Kausalität müssen auch die moralischen Handlungen sich einordnen, auch sie, obgleich sie in unserer ewigen, metaphysischen Freiheit wurzeln, erscheinen als das notwendige Produkt eines Egoismus als Charakter, sowie von Lust und Schmerz als Motiven. Aber dies geschieht in einer Weise, welche sich auf den ersten Blick von den wirklich egoistischen Handlungen unterscheidet, denn es ist nicht mehr der auf das eigene Individuum beschränkte Egoismus, der in ihnen sich geltend macht, sondern ein solcher, welcher das Ichbewufstsein auf alle Mitmenschen, alle Mitgeschöpfe und schliefslich auf alle Wesen der Welt ausdehnt, und dementsprechend sind es nicht mehr Lust und Schmerz des eigenen Individuums, sondern der Schmerz alles Lebenden und Leidenden, welcher als Mitleid empfunden wird und sich mit Notwendigkeit äufsert in den Taten der Gerechtigkeit, welche nicht will, dafs ein anderer Unrecht leidet, der Liebe, welche das Leiden der andern nach Kräften zu lindern sucht, und der Askese, welche in einem fortwährenden Ankämpfen gegen die aus dem individuellen Egoismus entspringenden Hemmnisse der Gerechtigkeit und Liebe besteht. Dieses ist der scheinbare Egoismus

des moralischen Handelns, dieses ist die Art, wie die Freiheit des Willens sich in die empirische Form der Unfreiheit kleidet.

6. Der Weg des Leidens.

Wohl dem, der zur Verneinung den sanften Weg der Tugend durch Gerechtigkeit, Liebe und Askese wandelt! Ihm bleibt der zweite, schreckliche Weg erspart, welcher ebendahin durch eigenes Leiden führt. Viele sind ihrer, die diesen gehen müssen, und oft kann man beobachten, wie ein sehr egoistischer, heftig am Leben hängender Wille umgewandelt wird durch grofses, über ihn hereinbrechendes Leid, sei es ein langes Krankenlager, oder herber Verlust dessen, was ihm teuer war, oder, wie beim Verbrecher vor der Hinrichtung, das Bewufstsein des herannahenden Todes. Dies ist der Weg des Leidens, der δεύτερος πλοῦς, welcher um so stärker den Menschen erschüttert, je heftiger der zu brechende Wille ist. Denn alles Leiden ist nur ein gehemmtes Wollen, und je heftiger dieses Wollen ist, um so intensiver wird die Hemmung desselben empfunden, um so schwerer ist also das Leiden, welches schliefslich auch den härtesten Willen zu brechen und zur Verneinung zu bringen vermag.

Allerdings zeigt die Erfahrung, dafs das Leiden auch zu einem ganz andern Ziele führen kann, welches, weit entfernt Verneinung zu sein, vielmehr ein starker Grad der Bejahung ist. Diese letzte Zuflucht des durch kein Leiden gebrochenen Willens zum Leben ist der Selbstmord. In ihm zeigt sich die Selbstentzweiung, welche dem Willen im Stande der Bejahung wesentlich ist, in ihrem höchsten, schrecklichsten Widerstreite, indem das Individuum, mit sich selbst zerfallen, sich selbst zerstört. Was zum Selbstmorde treibt, das ist allemal ein Übermafs des Leidens, wiewohl, nach Schopenhauers treffender Bemerkung, kein Leid so grofs ist, dafs es notwendig zum Selbstmord führen müfste, und kein Leid so klein, dafs es nicht unter Umständen als ein solches Übermafs empfunden werden und zum Selbstmorde führen könnte. Alles Leiden nun ist Hemmung des Wollens und wird, wie wir sahen, um so stärker empfunden, je heftiger das Wollen ist. Es mufs in sehr hohem Mafse empfunden werden, um

die uns eingepflanzte Liebe zum Leben zu überwiegen. Hieraus folgt, dafs der Selbstmord immer einen starken Grad der Bejahung des Willens bekundet. Seine Verwerflichkeit liegt darin, dafs der Selbstmörder dem Leiden, welches ihn zur Verneinung führen sollte, entflieht; — wir wissen, dafs er vergebens flieht, da dem Willen zum Leben das Leben sicher und gewifs ist (oben S. 550). Wo Wille ist, da ist auch Leben, weil es nur dessen Sichtbarkeit ist, als Wohltat uns vergönnt, um zur Selbsterkenntnis und durch sie zur Verneinung zu gelangen. Dieser Wohltat beraubt sich der Selbstmörder, indem er seinem Willen die Sichtbarkeit, d. i. das Leben, benimmt, welches zur Erlösung hätte führen können; — daher das tiefe Mitleid, welches uns bei jedem solchen Falle ergreift.

Hart klingt das Wort Verneinung; doch spricht der Heiland, der es zuerst gebraucht, wiederum: „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht", und nur uns erscheint es anders, so lange wir eben noch der Bejahung voll sind. Um von ihr geheilt zu werden, ist uns das Leben verliehen: seine Belehrungen kann keine Theorie ersetzen; erst durch das Leben in seinem Verlaufe stellt sich die rechte Bekanntschaft mit dem Wesen der Bejahung und somit die Möglichkeit einer Abwendung von derselben ein. Daher man nicht leicht mit der christlichen Forderung der Verneinung sich befreunden wird, so lange man jung ist. Anders im weiteren Verlaufe: im Alter, wenn der wahre Wert des Lebens durch das Leben selbst erkannt worden ist, dann kommt, wohl häufiger als man denkt, dem Absterben des Leibes ein Absterben des Willens entgegen und verklärt das Angesicht des Greises durch jenen schönen Zug von Kontemplation, — im Gegensatze zu andern Gesichtern der Alten, denen der durch das Dasein nicht gebrochene, auf das hinschwindende Leben zurückblickende Wille eine ganz eigentümliche Verdriefslichkeit aufprägt. — In der Stunde des Todes entscheidet es sich dann, wie Schopenhauer sagt, ob der Mensch zurückfällt in den Schofs der Natur, zu neuem Leben, neuen Leiden und Sterben, oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern ein-

geht in das Reich der Verneinung, in der Bibel βασιλεία τῶν οὐρανῶν, von den Indern *Nirvânam* genannt, welcher Ausdruck „Erlöschen" und zugleich „Seligkeit" bedeutet.

7. Vom Prinzip der Verneinung.

Noch bleibt uns eine letzte Frage übrig, deren genügende Beantwortung freilich weniger als die irgend einer andern in unserer Macht steht. — Wie wird in dem Willen, dessen Grundcharakter das Hängen am Leben ist, jene ungeheure Wandlung und Abwendung vom Leben bewirkt, aus welcher, wie wir sahen, alle Tugend und Heiligkeit entspringt, und welche, als höchstes und letztes Ziel, einem jeden von uns gesetzt ist? —

Da die Kausalität nur die Erscheinungsform der Bejahung des Willens ist, dieser selbst aber aufserhalb derselben liegt und mithin frei ist, so wäre als einzige Erklärung auf diese Freiheit des Willens hinzuweisen, welche eben es unmöglich macht, eine Ursache seiner Wendung anzugeben. Aber Freiheit, in diesem Sinne, ist ein rein negativer Begriff, und wenn irgend etwas positiv ist, so ist es sicherlich dasjenige, wovon hier die Rede ist. — Und so sehen wir denn über der wichtigsten aller Fragen einen Schleier ausgebreitet, welchen keine sterbliche Hand jemals heben wird.

Wenn es gestattet ist, dem bedeutendsten aller Gegenstände den bedeutsamsten Namen beizulegen, wenn es sich geziemt, der dunkelsten Sache das dunkelste Wort zu lassen, so möchten wir das Prinzip der Verneinung und nichts anderes mit dem Namen **Gott** bezeichnen. Jedoch ist unter diesem Namen nichts weniger als ein persönliches, folglich begrenztes, folglich egoistisches, folglich sündiges Wesen zu verstehen. Vielmehr ist es eine überweltliche Kraft, ein weltwendendes Prinzip, ein Etwas, welches kein Auge schaut, kein Name nennt, kein Begriff erreicht noch je erreichen kann. Und dieses Wesen sind im letzten und tiefsten Grunde wir selbst, denn das ist eben der wahre und tiefe Sinn des Gottesbegriffes, dafs unser Selbst nicht in dieser Hülle von Fleisch und Blut, diesem sündigen, sterblichen, unfreien Erdenleben beschlossen liegt, dafs vielmehr unsere wahre, ansich-

seiende Wesenheit raumlos und folglich sündlos, zeitlos und folglich unsterblich, kausalitätlos und folglich frei, jenseits dieser Existenz im Schofse der Gottheit ruht, ja diese selbst ist. Aus dieser Region stammt die höchste Offenbarung, welche wir besitzen, das Sittengesetz, der kategorische Imperativ; er ist, wie Kant sagt, das Gesetz, welches der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung gibt, er hätte auch sagen können, welches der Mensch als Gott dem Menschen als Menschen gibt. Und nicht nur das Gesetz, sondern auch die Kraft es zu erfüllen kommt uns von Gott, unter welchem nichts anderes zu verstehen ist als unser Âtman, unser eigenes, über alle Welten hinausliegendes, in ewiger Sündlosigkeit und Heiligkeit verharrendes Selbst; aus diesem dringen die belebenden Kräfte der Moralität in die Erscheinungswelt ein und bewirken in uns, das Unwandelbare wandelnd, das Wunder der Wiedergeburt: sie wird in gewissem Sinne, wie der Monergismus richtig erkannte, von Gott allein vollbracht, der da in uns wirket sowohl das Wollen als auch das Vollbringen, und doch ist sie wiederum ganz und gar das Werk unseres ureigenen, ewigen, freien und heiligen Selbstes, welches wir unter Gott verstehen, und welches sich im Bereiche der Erfahrung sowohl an unserm Wollen, als an unserm Erkennen betätigt.

In unserm Willen gibt sich die Gottheit als jene Kraft kund, welche seine Wendung zur Verneinung vollbringt. Diese Wendung kann plötzlich erfolgen, sie kann sich aber auch durch allmähliche Umwandlung des Herzens vollziehen. Eine solche widerspricht allerdings der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters: womit jedoch nichts weiter gesagt ist, als dafs es uns an einer Form, dieselbe zu denken, gebricht. Auch von der Übergewalt dieser Wendekraft vermögen wir uns keine Vorstellung zu machen. Denn eine Kraft, welche stark genug wäre, die Erde in ihrer Bahn anzuhalten und nach der entgegengesetzten Richtung in Schwung zu bringen, würde gering genannt werden müssen gegen die Kraft des heiligen Geistes: dort würde es sich nur um eine, wiewohl grofse, physische Änderung handeln, hier aber ist die Rede von einer Wendung des Willens zum Leben, dessen blofse

Erscheinung diese ganze unermeſsliche Welt mit allen ihren Sonnen und Planeten ist, und der doch ganz und ungeteilt in einem jeden von uns wohnt, in einem jeden von uns sich wenden wird.

Die zweite Spur der Gottheit in uns betrifft die Erkenntnis. Hier zeigt sie sich als jene innere Stimme, welche zu Gerichte sitzt, auch gegen unsern Willen, über den guten und bösen Taten, einmal der anderen, sodann auch unser selbst. Sie äuſsert sich als der Unwille, der uns beim Anblicke jeder Freveltat ergreift, und als die, oft mit Beschämung gemischte, Bewunderung, welche eine edle Tat ganz unmittelbar uns abzwingt. — Aber auch das eigene Tun hat an dieser Stimme seinen Richter: sie ertönt in der Gewissensangst, welche nach verübtem Unrechte den Frevler ergreift und ihn oft genug schon in die Arme der zeitlichen Gerechtigkeit getrieben hat, und sie kommt über uns nach guten, oft mit schmerzlichen eigenen Opfern vollbrachten Handlungen als jene Befriedigung, mit welcher kein Erreichen selbstischer Ziele, kein Besitz irdischen Glückes sich messen kann — als der Friede Gottes, welcher höher ist denn alle Vernunft.

8. Beschluſs.

Werfen wir zum Schlusse einen Blick zurück auf den ganzen, von Kant begründeten und von Schopenhauer vollendeten metaphysischen Bau des transscendentalen Idealismus, so erscheint uns derselbe einem Urgebirge ähnlich, welches auf dem festen Felsengrunde der Erfahrung hoch und höher sich auftürmt und in drei Spitzen ausläuft.

Die erste dieser Spitzen hatten wir erreicht, als wir in der Metaphysik der Natur zu der Überzeugung von der Einheit alles Seienden gelangten und erkannten, wie der eine Wille zum Leben sich als die bunte Mannigfaltigkeit der Welt zu unsern Füſsen ausbreitete.

Die zweite Spitze erstiegen wir in der Metaphysik des Schönen: über uns sahen wir die Welt der Ideen in ewigem Glanze, unter uns ihre unvollkommenen Abschattungen in der Natur.

Aber noch blieb in der Metaphysik der Moral der

dritte, alle anderen überragende Höhepunkt zu besteigen übrig. Wenn irgendwo, so durften wir hoffen, von hier aus einen Blick zu werfen in das ewige Reich, von welchem diese ganze Welt ausgeht als eine Anstalt zur Besserung und zum Heile. Mit Anstrengung haben wir diesen alleräufsersten Gipfel menschlichen Erkennens erklommen, und finden ihn — in Wolken gehüllt, so dafs wir, mühsam tastend, kaum den Weg zu unsern Füfsen da finden, wo wir dem Reiche des Lichtes am nächsten sind.

Höher hebt uns kein Flügel — hier endet der Pfad, in Nebel sich verlierend, doch nicht hoffnungslos. Und so möge es uns genügen, dafs wir hier, von der höchsten Spitze des Endlichen aus, nach oben blickend, durch den dünner werdenden Wolkenflor die ewigen Sterne gewahren, deutlich genug, um unsern Weg durch die Nacht des Daseins zu erhellen.

Ende.

INDEX.

Die Zahlen verweisen auf die Seiten des Werkes.

C.

D.

E.

H.

I.

J.

K.

L.

M.

N.

Q.

R.

T.

Druck von F. A. Brockhaus, Leipzig.





